①阿兰·雷诺:《萨特,最后一位哲学家》,格拉塞出版社,1993 年,第 12 页。

绪　论

萨特(J.P.Sartre,1905～1980)是法国 20 世纪最重要的哲学家之一。他是西方存在主义哲学的主要代表,同时还是著名的作家、戏剧家、评论家、政治活动家。他的影响远远超过了哲学界,被视做一代知识分子的象征。这个 20 世纪的同龄人对人生和 20 世纪现实的思考,从个人自由的激情出发建立的哲学体系,以及他本人为实现自己的理想而"介入"的一生,给后人留下了极其宝贵的精神财富。萨特离开这个世界已经 20 多年了,但人们很难忘记这个世纪伟人,无论是喜欢还是不喜欢、甚至仇恨他的人,都不能不承认他在 20 世纪西方乃至世界思想界的巨大影响。法国巴黎索尔本大学哲学系主任,著名哲学家阿兰·雷诺在《存在与虚无》问世 50 周年之际发表了在法国颇有影响的《萨特,最后一位哲学家》。他感叹道:"五十年过去了,但还没有出一个新的哲学家从 1943 年起,那是《存在与虚无》发表的一年。"① 之所以有这样的感慨,是因为在法国,自萨特以后就再也没有一个哲学家具有他那样广泛和深刻的影响,像他那样执着地追求用自己的哲学思想"介入"人生,"介入"人世和这个世界中的一切。他是最后一位想要用思想进行改变运动的哲学家。

萨特的历史贡献主要表现在三个方面:首先是在哲学特别是在现象学的引进和研究方面。他是法国现象学运动的重



① 其中有贝尔纳·列维（Bernard - Henri Lévy）：《世纪的萨特》（Sartre du Siècle），格拉塞出版社；菲利普·博梯（Philippe Petit）：《萨特的事业》（La Cause de Sartre），法国大学出版社 奥利维耶·维克尔（Olivier. Wickers）：《让·保尔·萨特的三种奇遇》（Trois Aventures extraordinaires de Jean - Paul Sartre），加利马出版社；贝努瓦·德尼：《文学和介入，从帕斯卡尔到萨特》（Littérature et engagement, de Pascal à Sartre），色伊出版社；德尼贝尔多莱（Denis Bertholet）：《萨特》（Sartre），普隆出版社等等

要代表，是把德国哲学（黑格尔、胡塞尔、海德格尔等）引入法国从而改变法国哲学面貌的人物之一。他之后的许多重要思想家，比如利科、德里达、德勒兹、阿兰·图海纳、马里翁等都在不同场合表示过，萨特的思想对他们的思想和人生的影响和启迪是至关重要的。其次，在文学、戏剧方面的杰出成就。他是"介入"文学的创始人，他的文学作品充满哲理，形象地阐述了他的哲学思想及"自由"和"自由选择"的主题。绝大多数人，都是通过他的文学、戏剧作品知道他的名字和思想的。他的文学继承了法国启蒙时期的人文传统，开创了为人、为社会呐喊的现代"介入"文学的先河，并且为之确立了独特的文学理论。萨特因文学上的成就曾经荣获诺贝尔文学奖（他本人拒绝接受）。最后是政治、社会活动。萨特不但用大量的评论文章关注介入社会政治事件，并且以左派知识分子的立场积极参加各种集会、会议、游行……关心这个世界上的所有事情，向所有他认为的不公和不义宣战。他被人称做"知识分子的良心"。可以说，从萨特的活动中，能够看到所有他的同代人的身影，他已经成为一种时代精神的象征。

2000年，距萨特逝世整整20周年。法国知识界、媒介反响强烈，各种组织、机构、出版社等举行了各种各样的纪念活动：再版萨特的著作，出版发表一系列有关萨特的研究专著和文章①，举行有关萨特的座谈、讲演和纪念会。其中，法国70年代新哲学派的主要代表贝尔纳·昂利·列维（1950～ ），这位1968年五月学运的积极参与者，否定一切意识形态和所谓偶像的中年哲学家，多年后在他的《世纪的萨特》的前言部分，对自己这一代人的思想历程作了深刻的反思。他深情地回忆起自己重读萨特著作的激动心情。很久以前，他就想要写一



①参见《〈存在与虚无〉五十年》,载《世界报》,1993 年 7 月 2 日,第 25 版。

本关于萨特的书，当时他的老师对他的想法很不以为然。多少年后，他的老师们都不在了，而他终于写成了一部长篇论著。列维在把萨特和其他同代著名学者（梅洛·庞蒂、加缪、巴达耶、马尔罗、布朗肖等)比较之后,指出萨特是他那个时代唯一一位集所有类型于一身的伟大人物。他是象征性的人物。很多时候，人们把他视做法兰西的代表，视做一代知识分子的代表。从这个意义上讲，在法国当代历史上，只有一个人可以与其地位相比，那就是戴高乐将军。

而萨特的《存在与虚无》的出版,堪称 20 世纪法国思想界的一件大事。萨特的昔日战友、法国当代著名科学哲学家让·都圣·德桑第(Jean Toussaint Desanti,1914 ~),在 1993 年《存在与虚无》出版 50 周年时就有关此书的情况接受过《世界报》记者的专题采访。德桑第也是巴黎高师毕业生，二次大战中曾与萨特、梅洛·庞蒂等一起积极参加抵抗运动。他大概是当今仍健在的为数不多的熟悉这本书初版情况的见证人之一。他回忆说，他与左派知识分子朋友们是在热望中等待这部著作问世的。[①]德桑第、梅洛·庞蒂等早就知道萨特在写这样一部理论力作，他们迫不及待地想早些读到此书。法国新黑格尔主义代表人物，著名哲学家让·华尔(Jean Whal)从美国一回来,就发表了题为《论一个问题的虚无》的文章,评述《存在与虚无》的第一卷第一章(第 37 ~ 84 页）的内容。有趣的是，第一篇关于《存在与虚无》的书评不是出于哲学家，而是出于一位青年文学家之手。这位后来成为著名电影制片人的青年名叫阿斯退克(Alexandre Astruc),他在《诗歌》杂志第 44 期上发表了热情洋溢的书评文章。以后的 50 年中,《存在与虚无》一直是受到关注的哲学著作。在存在主义的时代，知识界关注



①详见布罗舍耶(Jean - Jacques Brochier) 《保卫萨特,萨特拒绝诺贝尔奖之时》(*Pour Sartre, Le jour ou Sartre refusa le Nobel*),让·克罗德·拉特出版社,1955年,第 17 页。

着现实问题，《存在与虚无》体现了战后那种悲怆的气氛。它吸引人们更多的是它呈现出的强烈色彩，以及作者本人散发的独特魅力，而不仅仅因为它的哲学著作的身份。特别值得注意的是，20 世纪 90 年代以来，《存在与虚无》的第三、四部分，即有关他人和人的自由的部分被列入法国"大中教师学衔考试"中哲学考试试题范围。可以说，学术界似乎表现了对萨特思想的一种回归。

当然，从萨特的存在主义思想登上思想舞台，特别是萨特最重要的著作《存在与虚无》问世以来，就受到来自许多方面的责难和攻击。首先，《存在与虚无》难以被法国"正统学院派"接受。当时在法国学术界占统治地位的是新康德主义代表布兰舒维克的传人勒塞纳(Le Senne, 1882 ~ 1954)和拉瓦勒(Lavalle, 1883 ~ 1951)。他们认为《存在与虚无》实属离经叛道之举，这样的书，如何能进入哲学的神圣殿堂？据德桑第回忆，他在（花神）咖啡馆就听见勒塞纳与拉瓦勒在一起嘲笑萨特在书中论述的'粘滞'概念：关注'粘滞'"这太不可思议了！这样的词，怎么能出现在哲学论著中，并且经常出现?!实际上，萨特最终也没有得到学院派的承认，他是法国第一位、也是唯一一位声名如此显赫而除了在中学执过教却从未进入高等学府正式任教的哲学家。其次，萨特受到了来自天主教和法国共产党人的猛烈抨击。两方实际上都认为萨特抢走了他们的"顾客"。前者主要偏重于道德批评，认为萨特描绘的是"地狱"之路，用谎言欺骗青年。而后者则主要偏重于政治批判①，认为萨特代表着'第三条道路"，是叛徒和奸细，最著名的例子是加罗第与萨特的辩论。 20 世纪 60 年代以后，新兴的结构主义一代对萨特是持彻底否定批判态度的。最极端的



①米歇尔·安托纳·布尔尼埃(Michel－Qntoine Burnier):《萨特的遗言》(Testament de Sartre),普隆出版社,1982 年
②米歇尔·安托纳·布尔尼埃:《与萨特永别》(L' Adieu à Sartre),普隆出版社,2000 年
③关于萨特思想在中国传播和研究的情况,可参见拙文《存在主义在中国》,载即将出版的《西学东渐史》第九册:《现象学在中国》,首都师大出版社。

是福柯的立场，他曾以嘲笑的口气说萨特的人道主义是 19 世纪的，但却努力要思考 20 世纪,是要说明"什么是生活,什么是死亡、性，说明上帝存在还是不存在的最后一位哲学家"。福柯显然是站在他的反传统启蒙理性和人道主义角度认为萨特过于传统。另外,《萨特的遗言》[①]的作者、引起萨特忠实信徒们猛烈抨击的评论家米歇尔·安托纳·布尔尼埃,是 80 年代对萨特持否定和批判态度的代表，他们这一代认为萨特的思想过于"形而上学"。20 年后他又写了一部颇有影响的著作《与萨特永别》[②],其中对萨特的许多重大问题上的立场(阿尔及利亚战争、专制主义，暴力问题等等）又表示了难以原谅的激愤。但有意思的是，许多评论认为，这本书重提对萨特的批评,其实正是在重回萨特,又重现这位"介入"之父的活力,正说明了难以与萨特永别，萨特比以往任何时候都更加具有生命力。

在中国，萨特的存在主义思想也曾经发生过不小的影响。早在 20 世纪 40 年代中后期,陆续有一些年轻的中国哲学、文学研究者(戴望舒、罗大冈、陈世骧等等)就对萨特作过介绍和评论，但都还比较初始，未成规模气候。建国以后，由于众所周知的原因，西方思想的译介研究近乎停顿。在 60 年代曾经有过一些译作、译文和介绍文章[③],但都是为着批判"西方资产阶级反动思潮"而用的，没有中肯的评论和健康的吸收。而在文革结束和改革开放之后的特定的历史条件下，萨特的思想（及其他西方现代思潮）受到许多国内学界、特别是青年学生们的关注，甚至在某一时期形成了所谓"热点"。当然也遭到了一些非难和不公,比如成为了"资产阶级自由化"和"精神污染"的源头之一。现在这一切已经过去。应该看到，时至今



日，社会的进步也促使我们把西方哲学当作世界共同的宝贵思想遗产来看待。在这一点上，笔者特别欣赏法国哲学家德里达教授的看法。他在 2001 年 9月中国访问期间多次谈到，对待任何思想和概念，都不应该首先彻底摧毁，而是一方面要继承，另一方面要对之提出问题。这也是我们要理解、评价和研究任何一个西方哲学家及其思想首先要做的工作。对于萨特也是同样。把他的哲学思想当作“学问”而不是要“解决我们的问题’的某种药方,当然更不是为某种政治目的的‘反动”思潮的理论根据。我们理解和研究的目的更多的是为着借助这个“他者”更深入地回过来思考我们的传统、我们的问题。这大概是一条通向真正对话和理解的比较正确和恰当的道路。而所有这些，又都应该是以阅读原著为前提的。

①萨特:《词语》(*Les Monts*),加利马出版社,1964年。
中译本有:《词语》,潘培庆译,三联书店 1988 年版;《文字生涯》,沈志明译,人民文学出版社 1988 年版。
②这个观点在几乎同时发表的《辨证理性批判》中得到了明确的说明:"……正是童年造成了人不可逾越的偏见,正是它使人在驯服的暴力中及被驯服的野兽的离经叛道中感到对环境的依附,如同一个特殊的事件……只有(存在)精神分析法能够从成年人中找到完整的人,即不单单找到对它现在的规定,还能够找到它身上的历史份量。"见《辨证理性批判》,法文版,加利马出版社 1960 年,第 46、86 页。
③萨特:《词语》,第 137 页

第一章 生平、著作和学术活动

以阅读开始的生命

萨特是一个终生与文字打交道的人。他在 1960 年发表的《词语》[1],是一部文笔优美、流畅的童年自传,萨特运用他的存在精神分析法细致地描述了他的童年。萨特要通过这本自传指明他的思想与他童年的经历,与他童年形成的"偏见"有难以分割的千丝万缕的联系。[2]他曾经说过:"我憎恨我的童年,憎恨由它而来的一切……"[3]这体现了萨特认为他的童年造成了他生命中的不可逾越的部分,对他的性格、气质、倾向无时无刻不产生决定性的作用,而他的一生都是在努力摆脱自身、丢弃旧由既定的一切、重新造就自己,都在与自身不可逾越的偏见作斗争,但却始终没有摆脱这种偏见……

让·保尔·萨特 1905 年 6 月 21 日出生于巴黎一个海军军官家庭。萨特的父亲在他出生的第二年就因患亚洲热病而去世,无业无钱的母亲只得携刚满一岁的萨特投靠外祖父。从此,他就生活在"一个老人(外祖父)和两个女人(外祖母和母亲)之间"。

父亲的早逝和母亲之后的改嫁是造成萨特"不可逾越的偏见"的两个重要事件。没有父亲,没有父亲的要求和管束,使他从来就没有一般孩子拥有的"父亲—上帝"的观念,而从



①萨特:《词语》,法文版,第52页

来就相信自己是自身的原因。而母亲的改嫁，使他很早就体验到了人和人之间交流的困难。他认为母亲并不是因为爱情而嫁给这个陌生人，那是位毕业于巴黎高等综合理工学校的工程师。萨特与他在心理和教养上都格格不入，没有任何交流思想感情的可能。他曾随继父去法国西部罗舍尔港口住过几年，但并没有改善彼此的关系，反而加深了萨特内心的孤独感，以至于他认为这几年是他一生中最糟糕的一段时光。很快他就又回到外祖父家。我们可以看到，萨特童年发生的这两次变故,使他较之一般孩子要早熟、敏感,使他从小就对‘孤独’和‘多余’有所感悟,而同时又具有从中摆脱和证明自己存在的强烈愿望。

在外祖父家，他受到大人们的宠爱，无拘无束。他很少与外界的孩子们交往，他有自己最可亲可近的朋友，那就是书籍。幼年的萨特智力超常，堪称神童。还在目不识丁时，就爱上了身为德文教授的外祖父的藏书，与书结下了一生的不解情缘。他在三岁就开始翻读马洛的《苦儿流浪记》，在把这本书全部复述下来之后，他竟能够阅读了。他常常在外祖父的书房一呆就是几个小时。七岁时萨特就开始读福楼拜的《包法利夫人》,以及高乃依、拉伯雷、伏尔泰、梅里美、雨果等法国文豪的作品。如果说许多孩子是在父母的抚爱下长大的，那萨特则是在书籍中间成长起来的：“我发现了我的宗教。对我来说，没有比书更重要的了……”[①]那些大名鼎鼎的作家们成为萨特最初的好朋友，书中的人物成为他交流思想感情的对象,并且与他的灵魂相通。

童年时代造成的“偏见”使萨特成为一个把书视为心中的上帝、把写作视为生命须臾不可分离的第一需要的“纯粹知识

①参见萨特:《处境 XI》 加利马出版社,1960 年,第 33 页
② 萨特:《词语》,第 36 页、127 页

分子”。对一个作者的最好说明是他的作品，是他写的书。萨特对童年的描述,展示了用‘阅读’和‘写作’造就的知识分子的形象。他不断地读书，读各种书；他用各种不同的形式写作,是一个以写作为生的人。他说过“:我反对一切 除了我的职业。以至于有一天，在写下我对道德的看法时，我发现虽然我要以那些并不写作的人的名义说话，而实际上我只是为一些作家建立作家的伦理学！这就使我不得不追溯到这种奇特立场的根源并寻求其种种预设——或可以说,我童年时代造成的各种局限。’①有人形容萨特的写作对于他是一种酒精中毒，他无时无刻不在写作。波夫瓦说他的手是疯狂的，就像疯狂的爪子“:他除了是一只书写的手,不再是任何其他东西。”这是一种神经官能症，萨特说是“一种病态”。他的写作事业完全可看做是他的思想和生平的记录，他的写作过程清楚地表明了他是如何调整文学处境、哲学创造和作品的意义。所以，他的每一种形式的作品都可以使我们进入他的思想。

萨特在青年时代决心走上哲学道路时发出了要“同时成为斯丹达尔和斯宾诺莎”的豪言壮语。这样的追求证明了萨特的特殊性：他因为是哲学家而成为作家，他又因为是作家而成为哲学家——这种把哲学研究当作文学奇遇、把作家工作当作哲学命运来经历的生活方式，这种把哲学作为文学领地、把文学作为哲学领地的定义，都是萨特独有的，和他的童年经历紧密相关。

读书、写书构成了萨特的一生。正如他自己所说的;“我的生命是从书中开始的,它也必将以书而告结束”;“我写作，故我存在’,。②



①萨特:《处境 VI》,加利马出版社,1964 年,第 149 页。

巴黎高师阶段

1920 年，萨特进入巴黎亨利第四中学读书。后来又进入了巴黎路易大帝中学文科预备班学习，准备报考巴黎高师。这两年的学习是萨特学术生涯中的一次重要转折。在预备班学习后期，哲学教师格罗纳·狄斯特利亚要求学生以《绵延的意识》为题写论文。也是在准备论文的过程中，萨特萌发了对哲学的巨大兴趣。他认识到哲学的价值，认识到哲学可以有助于他的文学思维和文学创造。从此，他开始大量阅读各种哲学著作，对柏格森、尼采等哲学家特别感兴趣。他决心以哲学为自己的终生事业。

1924 年，萨特以第七名的优异成绩进入巴黎高师，开始了专门的哲学研究。这里是培养出那么多世界著名学者的“思想家摇篮”,对萨特来讲如鱼得水。很快,他就成为无视任何宗教，藐视正统索尔本大学教学秩序和沉闷气氛的高师学生的首领。伊波利特、雷蒙·阿隆、尼藏、列维·施特劳斯、梅洛·庞蒂等都是和他同时在高师学习过的前后同学。萨特分外珍视高师的学术气氛和自由的学风，“进入高师的第一天就意味着独往独来的开始。和许多人一样，我在那里度过了几年幸福的时光”①。据萨特的终生伴侣西蒙娜·德·波夫瓦回忆，萨特只是为着读书、写作而生活。高师的气氛很对他的口味，因为他对陈规旧习、等级、家庭、既定的权利和义务、强行要遵



①参见波夫瓦:《一个少女的回忆》,加利马出版社,法文版,第 338~342 页。

守和实行的法规不能接受，深恶痛绝。在学校的学习中，在大量的笔记中，在与师生的交谈、讨论中，他都显示了一种令人震惊、别出心裁而又非常连贯、系统的思考。在这个时期，他已经开始注意“偶然性”问题。这个问题已经蕴涵着有关存在、人的存在、必然性、世界、自然等等的思想的萌芽,很多同学都预见他会写出一部重要的哲学著作。[①]这部重要著作当然就是 1943 年发表的《存在与虚无》。

大战前后阶段:《存在与虚无》发表

萨特是怀着“要同时成为斯丹达尔和斯宾诺莎”的雄心壮志以优异成绩毕业离开高师的。在服完 18 个月的兵役之后，萨特于 1931 年来到法国西部港口城市勒阿弗尔中学任哲学教师，正式开创新的哲学道路。

萨特对 20 世纪初期在法国学院派中占统治地位的新康德主义和实证哲学非常反感，他认为这二者是纯粹的唯心论和理性主义，这种从思维到思维的哲学，脱离现实和人生，难以解决时代提出的种种新问题。另一方面，萨特对唯物论也没有好感，认为唯物论是用意识之外的东西解释意识和人。而萨特自己则决心要寻求一条新的现实主义的道路，希望能建立一种同时避开唯心论和唯物论而又是现实主义的哲学体系，以向传统理性主义权威宣战。现象学使萨特的意愿有了实现的可能。



①波夫瓦在《年华的力量》(中译本为《年富力强》)曾生动地描述了萨特接触到胡塞尔现象学时欣喜若狂的样子："他（阿隆）对萨特谈到了胡塞尔的现象学。我们一起在蒙巴纳斯煤气咖啡馆度过一个晚上……阿隆指着他的鸡尾酒杯说：'你看,我的伙计 如果你是现象学者,你就能谈论这个酒杯,而这,就是哲学!'萨特激动得脸都发白了,或者说几乎全白了：这正是萨特多年来所希望的，谈论他所接触到的东西，而这就是哲学……"（《年华的力量》,法文本,加利马出版社,第 141 页）

②萨特:《自我的超越性》,中译本,杜小真译,商务印书馆 2001 年版,第 45 页。

萨特真正了解现象学是在 1933 年。他的高师学友雷蒙·阿隆从德国法兰西学院进修归来，向萨特概述了胡塞尔的现象学理论。现象学与他的意向一拍即合。萨特认为多少年来所希望和追求的就是这种真正的哲学。①他把现象学视做当代最现实的哲学："多少世纪以来，人们从来没有在哲学中感到这样现实的气氛。现象学家们把人重新置于世界之中，他们恢复了人的焦虑、痛苦以及反抗的全部价值。"②

萨特正是要从现象学出发创立自己的哲学体系，为此他在 1933 年赴德国柏林法兰西学院进修哲学。在柏林的一年，对萨特哲学体系的形成和发展至关重要。他有机会认真研读胡塞尔和海德格尔的著作，并系统接触了舍勒、雅斯贝尔斯等的作品。这些成为萨特存在主义体系建立的基础。

1934 年，萨特从德国回到巴黎之后，陆续发表他的第一批哲学著作：《想像》(1936)，《自我的超越性》(1936)，《情绪理论初探》(1939)，《胡塞尔现象学的一个基本概念：意向性》(1939)。在这些早期著作中，萨特运用现象学方法研究意识、情绪、想像、自我等问题,实际上是为《存在与虚无》的完成作了理论上的充分准备。

《存在与虚无》完成的另一个重要的背景是残酷的战争。第二次世界大战爆发前的很长一段时间里，萨特是远离政治的,对于以后在他的哲学中占有重要地位的'介入'和'行动"等概念尚未有明确的设想。他的著作，无论是哲学和文学的，都偏重于心理分析,偏重于对'自我'的内心情感的描述。战争使萨特发生变化的最根本的一点是：他不再满足于一种心理上的内在自由,不再满足于用现象学的方法去解释现实,而是强烈地渴望一种'介入'的自由,一种要深入到现实中去的



自由。不仅仅要用一种新的哲学解释世界，而且要在现实中去实践哲学思想。

在战争中,萨特始终站在反法西斯战线一边,是法国抵抗运动的坚定战士，立场鲜明。1939 年 9 月，萨特在法国东部洛林地区应征入伍。在军中，他没有停止读书和写作，每天记日记并且写下大量的读书札记（在这期间，他大量阅读克尔凯廓尔、海德格尔和黑格尔的书）。这些日记在 40 年后的 1983 年，由加利马出版社以《荒诞战争手记》为名出版。

战争没有像萨特预料的那样很快结束。持续的战争、法国的惨败把萨特的命运和政治现实紧密联系起来。 1946 年 6 月 21 日，萨特在洛林被德军俘虏，后转入德军集中营。集中营的经历给萨特留下的记忆是难以磨灭的。囚犯们在恶劣的条件下群居的事实，使萨特获得了一种宝贵的体验。在集中营里，他仍然没有停止写作和读书，他向随军的忏悔神甫们宣讲海德格尔的哲学，甚至与难友们排演他的剧本《巴里奥纳，雷神之子》，并在其中担当角色。在集中营里，萨特感到自己属于一个群体,他人对‘ 我 ’来讲是不可缺少的,囚犯之间的关系是平等的。但另一方面，他更多的是体验到一种在别人注视下的痛苦、群居中的孤独，也就是体验到人与人之间难以摆脱的对立和冲突。他在后来的一次谈话中表示：“ 如果我总是把存在主义的某些面貌悲剧化，那是因为我忘不了在集中营中经历过的感情，那时我经常赤裸裸地在别人的目光中生活，而地狱就自然而然地建立起来了。 ” 应该说，萨特哲学中有关“ 他人 ’的描述,无不与他在集中营里的这种体验有关 ,这种体验是《存在与虚无》十分重要的部分‘ 他为 ’的重要根据。

萨特 1941 年从集中营回到巴黎，继续任中学哲学教师。



他更加热情地投身反法西斯斗争。他和梅洛·庞蒂、德桑第、波夫瓦等左派知识分子一起组织成立反战的“社会主义和自由”，为集合反纳粹力量、建立战后民主新政体作准备。而与此同时,萨特没有停止写作,终于在 1943 年完成并出版了他的哲学巨著《存在与虚无》。这部著作在大战期间发表，具有特殊的意义，在抵抗运动中产生了积极的作用，甚至有人称之为‘反附敌宣言’‘自由存在论”。《存在与虚无》奠定了萨特的无神论存在主义哲学体系的基本内涵和根本基调。

四、
萨特存在主义的年代 大战结束至 50 年代末期

第二次世界大战结束了，萨特和他的战友、同伴们一起和巴黎人民共同欢庆胜利。战争结束了，但它在人们心灵上的造成的创伤远远没有平复，它在地球上留下的阴影远远没有消除。面对战后满目的苍凉废墟，人们感伤、茫然，对社会和他人失去信任，忧虑重重。人们强烈希望摆脱，摆脱这个世界的混沌不安，摆脱令人窒息的过去。

萨特和他的同伴们的活动和思想正是在这种情况下引起了人们的注意，迎合了当时普遍的历史心境。他们经常在圣·日耳曼大道上的花神咖啡馆聚会，他们的著作相继出版。萨特和梅洛·庞蒂、阿隆、波夫瓦等人一起创办了《现代》杂志,这份杂志成为存在主义的主要宣传阵地和重要论坛。 1945 年 10 月萨特在布鲁塞尔还发表了著名的《存在主义是一种人道



①②参见波夫瓦:《物的力量》,法文版加利马出版社,1963 年,第 50 页。

主义》演讲。他的小说、剧本也广泛流传起来。于是,“存在主义”一词不胫而走,萨特等人名声大振。报刊杂志等媒体上不断出现有关存在主义的文章和谈话,最初,萨特拒绝“存在主义”的称号,1943 年他在塞尔夫出版社举行的一次会议上公开声明:“我的哲学是一种关于存在的哲学,但存在主义是什么,我不知道。”[①] 萨特曾断然反对把这个称号加在他和他的朋友们头上。但是在此时,他屈从于社会舆论了:“人们都管我们叫存在主义者,我们终于接受了这个称呼。”[②]

于是,存在主义一下子就迅速地蔓延开来。在法国一直风行了 10 多年之久,成为战后法国乃至西欧最有影响的哲学思潮。萨特本人也被公认为法国存在主义最重要的代表人物。他的存在主义激励那个年代所有反对意识形态的集体象征的人们,坚决拒绝在 20 世纪实际很普遍的取消和压制自由的种种倾向,提倡毫无掩饰的人生,与任何道德主义和意识形态的修正主义都相去甚远,并且确认没有任何压制人的宿命。如前所说,萨特的存在主义遭到右和“左”两个方面的谴责和反对:前者谴责萨特的思想触犯了具有永恒不变的确定人性的“人”的理论,后者则认为萨特提出的人道主义完全忽略了历史的决定条件。而真正感谢萨特理论思想的是处在两者之间的“小资产阶级”广大群众。萨特存在主义要求他们承担历史的条件,敢于面对恐怖和荒谬,看到自己的人之尊严,保持自己的特殊的人性。这样的理论对于他们似乎是一种理想的人生出路。萨特的存在主义体现了一种历史心境,他的以“人”为出发点的哲学迎合了战后一代急于摆脱和解决现实问题的要求。法国当代著名哲学家德勒兹(G.Deleuze)对此有过一段精彩的描述:“战争胜利时,我们奇怪地蜷缩在哲学史



①德勒兹：《与克莱尔·巴尔松的对话》，弗拉马里翁出版社，1978年。

的角落里。人们刚刚知道黑格尔、胡塞尔和海德格尔。我们就像一群年轻的犬狗涌向比中世纪还要糟糕的经院哲学。万幸的是，我们有了萨特，他是我们的外在。这真是后院里吹来的一阵清风……在索尔本大学的一切可能性中，他是唯一给予我们力量以承受重新开始的新秩序的人。萨特从来没有停止成为这样的人。他不是一种模式，一种方法，但他是一股新鲜空气，一股清风，甚至当他从'花神'咖啡馆走来时也是如此，他是一个仅仅改变知识界处境的知识分子。"①

这里还应再简单谈一下萨特与马克思主义的关系。还是在高师学习期间，萨特就接触到马克思主义著作。在以后漫长的哲学研究中，他也曾几次与共产党合作，但又始终没有间断过与之论争。在战争结束后，由于历史原因，马克思主义的理论和苏联社会主义国家的模式吸引了相当多的法国左派知识分子，萨特就是其中的一个。但很快，随着纪德等一批法国作家赴苏访问归来，情况发生了很大变化。这些人从苏联回来后发表文章，揭示了他们在苏联的所见所闻，谈的最多的是苏联集中营的情况。这在法国知识界引起不小的震动，很多抵抗运动成员都开始"右转"。

1946年，萨特在《现代》杂志上发表了《唯物主义与革命》一文，开始了与法共漫长的论争。这篇文章立刻受到法共《人道报》的批判，使他与法共的关系一度紧张。但他在此时的态度与纪德、加缪、梅洛·庞蒂等人的明确态度相比，还是不确定的，也存在矛盾。直到1950年，他还一方面谴责苏联的集中营的非人道行为，一方面仍然认为苏联是一架"出了事故的机器"，苏联在总的方面是站在正义人们一边的，表明他与那些坚决反苏的人是有区别的。为此，他先后与他的战友加缪和



①萨特携波夫瓦在 1955 年访问中国，逗留 45 天之久，受到陈毅的接见。萨特曾在《人民日报》上发表过非常友好的文章，波夫瓦也在回法之后写过访华观感。

②指《词语》。

③参见《与雅克林娜·皮亚蒂埃的谈话》，法国《世界报》，1964 年 4 月 18 日。

梅洛·庞蒂决裂至终。萨特这种暧昧不定的立场持续了相当长的时间，他一面与法共继续争论，一面与法共进行一些合作。同时他还访问过苏联[1]，担任了苏法友协的副主席。

萨特这种态度的彻底转变发生在多事的 1956 年，也有人指出这是萨特觉醒时期的开始。在法国国内选举中左派获胜，但却同意向阿尔及利亚增兵，延长服兵役期限；赫鲁晓夫在苏共二十二大上作反斯大林的秘密报告，法共开始保持沉默；同年，苏军进驻匈牙利进行武装干涉。这三件事引起法国乃至西方知识界的强烈反感，可以说宣告了苏维埃国家对西方知识界诱惑力的结束。很多人开始把注意力转向中国。也是在这一年，萨特与法共彻底决裂，明确了他对苏联体制的立场。这是萨特人生历程中的一次重要转折：“那时，经过一系列的政治事件，我十分注意我与共产党的关系。而一旦投身于行动的气氛之中，我突然清楚地看到曾统治着我以往事业的一种狂热，而我以前却没有认识到。因为我身在其中……我用了 30 年的时间才从这种精神状态中解脱出来……当我不得不与共产党决裂之后，我就决定写我的自传[2]。我要指出，一个把文学当作神圣事业的人是怎样过渡到行动中去的，虽则这个行动还是知识分子的行动。”[3]

在对自己思想经历和对马克思主义研究的基础上，萨特在 1960 年发表长篇哲学论著《辨证理性批判》。萨特希望把存在主义补充到马克思主义中去，恢复人在马克思主义中的地位。这部著作也标志着萨特更多地转向历史和社会的思想转变。而自 60 年代起，萨特也就把主要精力放在政治社会活动方面。

1964 年，萨特被瑞典皇家学院授予诺贝尔文学奖，萨特



①参见法国《新观察家》周刊,2000 年 1月 13~19 日。

立即公开宣布拒绝接受，他表示他拒绝一切来自官方的荣誉。这确实体现了萨特的特殊性格，他就是萨特本身，不需要什么桂冠和头衔。正如钢城大学哲学教授米歇尔·翁弗莱所说,他只喜爱像萨特这种类型的斗争的哲学家，与时代相对的哲学家——已去的福柯、德勒兹,今天的布尔迪厄——都是这样的哲学家……他们的事业永远得不到荣誉勋位和艾丽舍宫的青睐。①

萨特更加积极地投身到社会活动中去：参加 1965 年赫尔辛基世界和平大会，担任欧洲作家联盟主席；1966 年访问苏联，公开反对苏联政府审判持不同政见者；1967 年,接受罗素之邀参加"战犯审判法庭",调查美国侵越罪行,甚至担任过法庭庭长。年过六旬的他精神依旧，始终以战斗者的姿态活跃在政治舞台上。

1968 年,巴黎爆发了震惊西方世界的"五月风暴",这是大学生对现实、对既定传统和学校陈规的一次极端的反抗运动。萨特始终立场鲜明地站在造反学生们一边，并且对法共的"暧昧"态度十分不满,认为法共不但不革命,甚至连改良派都谈不上，比右派都不如，实质上是他们出卖了五月革命。他声明支持共产党之外的革命运动。特别是，他认为"五月风暴"中大学生们的造反不再意味着《存在与虚无》中的个体的自由,而体现了《辨证理性批判》中的"融合集团"范围内的行动的自由。他认为从某种意义上讲，巴黎学生们的斗争实践了《辨证理性批判》的某些观点。1968 年以后，萨特更是全力参加各种活动,他发表演讲,出席集会,会见记者,签署声明，甚至为表示支持上街游行，叫卖报纸，定期会见"毛主义分子"。他先后担任激进左派的《人民事业报》、《我控诉》等报刊



的领导职务，以保护这些出版物免受官方查封。

五、“我将在希望中死去”最后的岁月

70 年代以后，萨特步入人生暮年。他的身体状况日趋恶化，后来双目濒于失明。在完成并发表了最后一部论著《家庭白痴》之后，这个一生以阅读和写作为唯一使命的思想家终于不能再读写，但他的哲思和活动却没有停止，仍然经常发表谈话,接见朋友、学生,并且开始和波夫瓦一起回顾过去,由波夫瓦把谈话内容整理成文。这些谈话在 1981 年以《永别的仪式》为名由加利马出版社出版。他在 1975 年 70 岁生日之际接受《新观察家》周刊的采访,发表《七十岁自画像》谈话录。在这次谈话中，萨特表示他的作家生涯已经结束，声称自己不是马克思主义者，而是自由社会主义者，再次明确他与马克思主义的距离。

萨特生命的最后几年,双目完全失明,行动困难,几乎闭门不出。但他仍然乐观，关心外边的事情。请别人为他读书报，并且经常欣赏他钟爱的古典音乐，波夫瓦和朋友们陪伴他走向生命的终点。

1980 年，萨特的身体状况已经非常糟糕。不过他还是在临终一个月之前接受《新观察家》的采访，发表最后一次谈话《希望,现在是……》。萨特以一个“即将在这个世界上死去”的老人的身份回忆了自己思想的发展和演变。已进垂暮之



①参见法国《新观察家》周刊 1980 年 3 月,第 802 期。

年,不免有些伤感,但却没有放弃希望:"不管怎样,世界看来是丑恶的,没有希望,这是一个即将在这个世界中死去的老者的不会打扰别人的失望。但是确切地说,我正在反抗,我将在希望中死去……"①

1980 年 3 月 20 日,萨特因肺气肿发作被送进医院,开始醒来还神志清醒,偶尔还能与朋友们说话,但很快病情急转直下,4 月 13 日陷入昏迷,4 月 15 日这位奔波一生的一代思想宗师停止呼吸,享年 75 岁。

萨特的去世在法国乃至世界各国引起了极大的反响和震动。在萨特逝世仅两个小时之后,法国电台和电视台就发布消息。许多政界、学界、文坛人物都对之做出反应。当时法国的总统德斯坦、总理巴尔都以个人名义发表讲话。德斯坦说:"萨特的逝世使我感到人类智慧的一盏明灯熄灭了。"巴尔则称萨特为"当今时代最伟大的哲学家"。许多学者称萨特是一代知识分子的伟大榜样,他和他所承继的法国伟大思想家蒙田、伏尔泰、卢梭等思想家一样,是'介入'的知识分子的代表。他之所以受到如此广泛的注重,正是由于他这种介入知识分子的特殊立场:他追求的是改变对'意识'和'世界'、个体精神和公共境遇、身体和理性之间关系的新观念。他要用自己的著作(哲学,文学,戏剧和文论)介入人生、社会、政治、历史,他始终坚持左派知识分子的"介入"立场。所以,他和许多哲学家不同,他不是以哲学为目的,他的哲学是有目的的,是与时代、现实息息相关的。"一部著作是在时代中获得绝对真理的。它就像一次动乱、一次饥荒那样被人经历,当然没有那么紧张,也没有那么多的人,但方式是同样的。这是一种交互主体性的流射,是一种关联,即那些制造这关联和接受这关联的



①波夫瓦《永别的仪式》，法文版，第 158 页。

人之间的愤怒、仇恨或爱的活生生的关联。”即使是他的最观念化的论著也从来没有与他的“介入”的经验分离过，所以他永远承担着知识分子可能要担负的一切任务，永远置身于时代任务的所有状态之中。正是他的这种知识分子的形象，这种“介入”哲学家的形象，得到了人们普遍的尊重和崇敬。因为，做这样的知识分子，是需要勇气的，而并不是人人都能拥有这种勇气的。这种被有人斥为‘天真’和‘浅薄’的勇气，是我们永远需要的。无论如何，世界上总是需要这样勇敢的人。萨特去世后，4 月 19 日出殡的盛况，就是表达对这样的人的崇敬和怀念的最好证明：约有五万人自发从各地赶来护送萨特到蒙巴纳斯公墓，灵车到达时，墓地业已人山人海。如此壮观的送葬场面，自法国是作家雨果逝世以来绝无仅有的。这不是官方组织的葬礼，却比任何官方的仪式更能体现人心：“这正是萨特生前所希望的葬礼，可惜他却看不到了。”①

六、
萨特的主要著作

萨特一生所写的文字数量是惊人的，而且涉及诸多领域。他留给后人两部各有七百多页的哲学专著，一部三卷本长篇小说，一部中篇小说，一部短篇小说集，10 多部剧本，汇集成十集的文学、政治、哲学评论，以及长篇评论、自传……有人作过统计，他的文字总计约一万五千页之多！由此可以看出萨特是以一种什么样的创作欲望和速度从事写作的。写作就是



①萨特:《词语》,法文版,第 149页。

他的生命。难怪他说:“我写作,故我存在。”① 下面特列出萨特的主要著作以备读者参考。

1927 年 在高师完成高等大学论文:《心理生活中的形象——作用和本质》,1936 年经修改以《想像》为名出版,阿尔岗出版社

1931 年 开始写有关“偶然性”的笔记,是《厌恶》的基础

1934 年 在柏林完成《厌恶》第二稿,开始写《自我的超越性》

1936 年:《想像》,加利马出版社,这是一部本要名之为《形象》或《想像的世界》的著作的第一部分。第二部分 1940 年以《想像物》为名出版《自我的超越性》,载《哲学研究》,1936 年第 6 期,第 85~123 页

1938 年:《厌恶》出版,《形象意向结构》(《形而上学和道德杂志》第 4 期,第 543~609 页)一文,是《想像物》的第一部分

1939 年:《胡塞尔现象学的一个重要思想 意向性》,《法兰西新杂志》第 304 期;《情绪理论初探》,埃尔曼出版社

1940 年:《想像物》,加利马出版社;《基罗杜先生和亚里士多德哲学》,《法兰西新杂志》第 318 期

1943 年:《存在与虚无》,加利马出版社

1944 年:《去一回》,载《南方手册》,1944 年,第 2~3 月号

1946 年:《存在主义是一种人道主义》,那盖尔出版社

1947~1976 年:《处境》(1~10 卷),加利马出版社

1961 年:《辨证理性批判》,加利马出版社



1964 年:《词语》,加利马出版社

1971 ~ 1972 年:《家庭白痴》,加利马出版社

1974 年:《造反有理》,加利马出版社

1978 年:《自我的超越性》(单行本),弗兰出版社

1981 年:《萨特小说全集》,“七星文库”,加利马出版社

1983 年:《荒诞战争笔记》,加利马出版社

1989 年:《真理与存在》,加利马出版社,这是萨特的养女根据 1948 年的手稿整理而成的

1990 年:《哲学处境》,加利马出版社,收入《处境》中的哲学文章



第二章
萨特哲学思想的渊源与发展——《存在与虚无》之前

在法国当代哲学史上，萨特属于 20 世纪法国 3H 的一代，也就是深受三位名字以 H 起头的哲学大师黑格尔、胡塞尔、海德格尔影响的、20 世纪初出生、第二次世界大战前后开始成名的一代哲学家。无疑，德国哲学是萨特最重要的思想来源。但是，在讨论德国哲学与萨特哲学关系以前，我们要有先谈谈柏格森哲学对萨特的影响，因为柏格森的生命哲学是萨特接受德国思想的一个基点，在很大程度上决定了萨特接受和解释现象学的法国特点。当然，追根溯源，当代法国哲学的根应该追溯到更远的笛卡尔，这个问题我们在具体分析《存在与虚无》时再详细讨论。

萨特与柏格森

柏格森是萨特最早接触，也是最吸引他的哲学家之一。19 世纪末到 20 世纪初的二三十年中，柏格森主义在法国风靡，渗透到社会人文、自然科学诸多领域。柏格森充满朝气和深邃思考的生命哲学，犹如向沉闷的法国学术界送进一股清



①德勒兹:《柏格森主义》,法国大学出版社, 1966年。

新空气,影响了 20 世纪许多重要思想家、作家。应该说，柏格森哲学对法国当代哲学的精神启迪源远流长，堪称哲学史上的一次具有重要历史意义的转折。

柏格森哲学在世纪之交对法国哲学、社会政治的影响是深刻的。他的《道德和宗教的两种起源》和《创造进化论》带给了法国马克思主义者、工团主义者们缺少的“自然的哲学”。比如蒲鲁东派的奠基者、作家索雷尔（1847～1922）,主张“工会专权”，主张把马克思主义和柏格森主义融合起来。以“圣人”和“英雄”模式从容赴死的社会主义者、著名作家贝玑（1873～1914），他的作品和“英雄行动”的概念都深深打上了柏格森精神的印记。更加值得注意的是，柏格森影响了那个时期法国所有的反康德和反实证主义的流派，比如法国新黑格尔主义代表之一让·华尔(1888～1974),基督教存在主义代表马塞尔(1889～1973),关注‘心理我’的著名伦理学家、哲学家杨凯列维奇(1903～1985)等。特别突出的还有法国新认识论的杰出代表、科学哲学家巴什拉(1884～1962),他的‘障碍”理论、对物质和精神的分析、有关思想运动的阐述，都会令人想到《思维和运动》中的哲学原则，回溯到柏格森把认识当作连续进步和无尽过程、不断运动的定义。当然，巴什拉与柏格森在生命冲动等问题上存在很大分歧。与萨特同时代的著名哲学家梅洛·庞蒂(1908～1961)把柏格森尊为当代的赫拉克里特,他最初的有关形式心理学研究,他对‘经历”‘内在性”的高度重视,对‘身体’以及‘身体’概念中的意识和世界的‘共生”都与柏格森哲学不无关联。当然，真正重新提出柏格森哲学的现代意义的是法国哲学家德勒兹（1925～1995）。他的一本只有 100 多页的小书《柏格森主义》①，得到学术界的广泛



①德勒兹:《形象一运动》,1983 年;《形象一时间》,法国子夜出版社,1985 年。
②关于纪德,可参见马丹:《纪德》,李建森译,三联书店 1992 年版 勒巴普:《纪德传》苏文平等译,东方出版中心 2001 年版。
③柏格森:《思维与运动》,法国大学出版社,巴黎版,1941 年。
④柏格森区分了包括问题立场和创造力的行为,发现自然真正差异的行为,领会真实时间的行为。这些不同的行为确定了不同方法的规律。
⑤驳圣·伯夫》在普鲁斯特生前并未发表。普鲁斯特要通过对享有盛名的文学评论家圣·伯夫的批评,阐述自己的美学观点。这部作品不同于一般的理论文章,普鲁斯特运用了小说笔法进行论述。很多人都认为这部作品使人提前看到了《追忆似水年华》的场景,也可说是后者的序曲。这部作品在 1954 年被整理出版,1971 年在普鲁斯特诞辰 100年之际被收入《全集》“七星文库”,由加利马出版社出版。

好评,推动了对柏格森思想的深入反思。他的有关电影的论著《形象一运动》和《形象一时间》,①更是集中体现了柏格森的绵延时间、形象理论的根本思想,他的差异、重复、多样性、内在性等概念的构想,他对辩证法的拒绝,都浸透着对柏格森哲学从现代化角度的领悟和思索。另一位当代法国哲学大家勒维纳斯(1906~1996),曾多次谈到柏格森哲学对他的影响。他是法国的海德格尔专家,是柏格森把他引向德国哲学的,而他又在对海德格尔的《存在与时间》的研究中重新思考柏格森。他指出,如果没有柏格森,就不会有海德格尔在《存在与时间》中那样出色的关于时间和存在的论述。许多法国哲学家正是在柏格森的时间思想的基础上去领会海德格尔哲学的。他们对柏格森的反思和重述非常雄辩地证明,忘记柏格森,忘记柏格森哲学对于现代哲学的重要影响和意义,都是错误的,不公正的。

另一方面,柏格森哲学对当代法国文学的影响也是深刻的。被萨特称为“不可替代的人的形象的典范”的纪德(1869~1951)②,是诺贝尔文学奖 1947 年的得主,这个一生都在“理性和非理性之间挣扎”追求纯粹自由的文人,塑造了进行“无动机行为”(I'acte gratuit)的人的形象。这很容易让人联想到柏格森在《思维和运动》③中对行为作的区分,④继而和他的“自由的行为”联系起来。萨特十分推崇、并在《存在与虚无》中经常引以为例的大文豪,现代意识流小说鼻祖普鲁斯特(1871~1922),我们在《驳圣·伯夫》⑤中,可以看到他深得柏格森的时间思想的真谛,特别是对“绵延”概念他已心领神会。他提出“深层的我”,即艺术创造的主体不是实际的、在社会中活动的我,而是另一个“自我”,反对精神创造中的“唯物主



①祁雅里:《二十世纪法国思潮》,中译本,吴永泉等译,商务印书馆 1987 年版,第 17 页。

义”。《追忆似水年华》更是集中体现了他从柏格森时间思想出发的深层体验，他的超越意味着躲避到纯粹的时间中去。这些都让我们体会到何谓真正的生活——存在于意识中的生活。再如他对‘非意愿记忆’‘表面的我’和‘深层的我’的描述，都会让人联想到柏格森的纯粹绵延、记忆和生命之流的精彩优美的阐述。甚至有人说，普鲁斯特的小说简直可以说是柏格森哲学的文学化。还有野兽派先师画家马蒂斯（1869～1954）象征派诗人瓦莱里（1871～1945）、超现实主义先驱作家罗塞尔(1877～1933)等,也都不同程度地受到了柏格森精神的感召。

祁雅里说过：“柏格森发现自己处于两大思潮的汇合点上，这两大思潮都具有深刻的历史根源，都符合于深刻的社会抱负。一方面是实证论的、唯物主义的、斯宾塞的进化论，这种进化论在柏格森作为一个哲学家而开始哲学生涯的时候就引起他的兴趣，它可以追溯到笛卡尔的机械论的宇宙观。另一方面是由笛卡尔伟大的同时代人帕斯卡尔所体现的思潮。帕斯卡尔把‘微妙的精神’(另外叫做直觉思想)与‘几何的精神’（另外叫做辨证的逻辑推理）加以对照。同时帕斯卡尔宣称:‘内心具有理性所不知道的各种理由。’在这种情况下,内心就是意识，意识就是一种使知识趋于完善的基础。这一思想路线是法国的反思哲学和从蒙田开始到萨特和马塞尔的伦理思想的路线，其中当然还有麦纳·德·比朗以及马勒伯朗士。”①这种解释是很有道理的。萨特就是在这样的情况下，具体来说，是在对柏格森强烈非理性倾向的精神的解释和研究的背景下去开辟自己的哲学道路的。他从来就没有停止——即使在没有引述的情况下——借鉴柏格森,甚至沉思柏



①参见《世纪的萨特》,第 145 ~ 151 页

格森本身。我们可从萨特对海德格尔的阅读看到柏格森精神对他的启迪。昂利·列维很正确地指出,萨特对'存在'问题的思考，柏格森的影响先于海德格尔。①萨特"在时间中实现的人的存在'的思路,有关'本真性'和'人为性'的思考,更多的是渗透着对柏格森"绵延"思想的思考，也可说受益于柏格森在空间、社会化和非本真的'时间'和自由的、创造性的、持续的即真实的"绵延"之间确立的对立。真正的存在，就是要像柏格森所指出的那样，超出一切表面的象征，单纯的活着不能说是真正的存在，主要回到的是事物本身以避开行动和语言引起习惯的安排,挣脱表面的物质性,挣脱过去,追求深层、纯粹的存在。这种柏格森式的强烈超越趋向，是萨特最初思考的一个重要基点。所谓革命，说到底就是摆脱这惰性和实践的自在的世界。萨特把柏格森的"异质的绵延"演变到极致，发展了'异化'的思想,把人的存在描述为一个不断变化、永无休止的自为的行动过程。其次，萨特哲学中最重要的"自由"概念的阐述和柏格森的'生命冲动''内在的意识''无意义的行为'有着始源的关联。在《时间与自由意志》中,柏格森出色地阐明，自由从根本上讲是从深刻的自我中喷发出来的，没有理由，没有理论，是一种生活方式，人就是自由。这些都会让我们联想到萨特的'无用的激情',那种孤立无援、只有介入自由行动中的自为的存在状态，那种没有任何动机和附加条件的纯粹的自由选择行动。萨特和柏格森一样，注重行为的发生，也就是事件的构成。自由的选择行动、事件的发生，都是不可预见的，而惟其不可预见，才是最具诱惑力的，也最令人渴望，为之沉迷。最后，这一点和前两点紧密相关，那就是萨特和柏格森都对固定的东西，对已定物，对惰性的物质的深



恶痛绝。虽然，柏格森在《物质与记忆》中区分了物质和精神，萨特也在《存在与虚无》中区分自为和自在——惰性的世界和意识的自由，但他们强烈地要求摆脱二元论。柏格森在《精神潜能》中特别指出，物质是必然性，意识是自由，生命就是要冲破物质的重重阻力，而许许多多细微的等级就成为物质与精神之间的过渡。从虚无出发的人，他是最高等级的，他的生命可冲破任何阻力。人的精神自由，灵魂不朽。这样的生命哲学与所有僵硬的、忽视人的存在的思想针锋相对。萨特对于物的描述明显地受到了柏格森上述观点的影响，他笔下的物质——自在的存在，永远是那么沉重、粘滞、满溢、令人厌恶，而人是意识，是虚无，这种虚无和柏格森的类似，它不是传统意义上的什么都没有的虚无，而是要成为存在的虚无，是存在与非存在之间的虚无。也就是说，虚无是始源，人从根本上讲，就是虚无由之来到世界上的存在。

综上所述，柏格森哲学在萨特哲学思想的形成过程中起了非常重要的作用，堪称一种精神的激励。内在的冲动、超越的激情、无束的自由以及要冲破沉重“命运”的无止境争斗的精神始终贯穿着萨特的著作和行为，这种精神奠定了萨特哲学的总的基调，是萨特接受胡塞尔、海德格尔思想的前奏。完全可以说，萨特最初关注的直观或者说以胡塞尔和海德格尔的方式反思的直观，首先是柏格森的“直觉主义”的直观。



①法国《批评》杂志，1946 年第 2～3期 第 36 页

德国哲学的决定性启迪和影响

德国哲学(黑格尔、胡塞尔、海德格尔等)真正进入法国是很晚的事情，真正发生影响要迟至 20 世纪 30 年代左右。德国哲学进入法国是法国思想界的一件大事，甚至可以说改变了法国哲学的面貌。正是德国哲学的进入，使以萨特为代表的这一代代替了风靡一时的柏格森生命哲学。

德国哲学进入法国，首先应该归功于一批在俄国革命之后流亡到巴黎的东欧知识分子。他们之中有法国新黑格尔主义的代表人物、法国最早的胡塞尔和海德格尔的译者和研究者。这一大批优秀的异国知识分子对 20 世纪法国思想文化的影响至关重要，也是一个很值得深入探讨的现象。

1. 黑格尔——理论先驱和精神导师

20 世纪初，黑格尔在法国还鲜为人知。时至 20 年代末，黑格尔的思想在法国受到了重视，一些学者对黑格尔哲学进行了更加深入和带有各种倾向的解释，这是法国思想界精神变化的一个信号，是对新康德主义的反抗。所以科热夫说："因为，世界的未来以及现在的意义和过去的意义实际上都很可能归根结底取决于今天人们解释黑格尔著作所运用的方法。"①

黑格尔哲学在法国为越来越多的人所关注，原因有二：一



①让·华尔(1888～1974),法国著名哲学家,著有《黑格尔哲学中的不幸意识》(1929)、《走向具体》(1932)、《克尔凯廓尔研究》(1938)、《存在主义简史》、《存在哲学》(1952)等。

③依波利特(1907～1968),黑格尔《精神现象学》的法文译者(1939～1941),主要著作有《马克思和黑格尔研究》(1955)、《黑格尔和现代思想》(1970)等

③科热夫(1902～1968),俄裔法国哲学家,著有《黑格尔哲学入门》(1947)等

④让·华尔:《存在哲学》,弗拉马里翁出版社,1951年,第3页

是俄国革命胜利对西方世界的震动。法国知识界对苏维埃政权的关注导致对马克思主义的关注和兴趣。因为在马克思、恩格斯、列宁等的著作中，常常会出现对黑格尔思想的引述和批判，这就使许多人感到了黑格尔哲学的重要性。另一个重要原因是因为上面提到的法国新黑格尔主义派，主要是让·华尔①、依波利特②、科热夫③三位学者极有成效的研究和教学。他们对黑格尔哲学的重新解释对法国存在主义的发展产生了重要作用。

让·华尔是法国当代极为重要的哲学家，影响了许多人。萨特的第一部现象学著作《自我的超越性》就是在他主编的《哲学研究》中首次发表的。他的《黑格尔哲学中的不幸意识》一书，为黑格尔哲学在法国的进入和传播奠定了基础。还应指出,让·华尔还是把存在哲学的重要来源之一的克尔凯廓尔介绍到法国的人，他最先提到克尔凯廓尔思想的现实意义，指出基氏肯定了内外的不适应性是很重要的启示，他赞同克尔凯廓尔对黑格尔体系的批评。黑格尔体系中的客观主义思想只能达到过去的存在与可能的存在，却不能触及人的体验，即孤独个人的主观性、人的自由与人的苦恼。让·华尔从存在的角度重新解释黑格尔的辩证法，更倾向于认为辩证法不是矛盾的扬弃，而是矛盾的尖锐化，辩证法中是没有综合的。存在的紧张状态和气氛使人永远感到有一个更高超的实体：“所谓超越性，这就是那个可以说是永恒地超越我们的一切运动和我们整个存在的东西。”④让·华尔还认为，辩证法是对精神所亲身经历的运动的描述，因而黑格尔《精神现象学》中的不幸意识是黑格尔哲学的中心。所以当黑格尔的精神现象学转化为逻辑的时候，精神现象学就衰败了，降级了，没有了生气。



①科热夫回忆说"在 5 年时间里,我在讲课中几乎阅读、翻译、讲解了全部《精神现象学》…… "(载《评注》,1980 年第 9期）科热夫一方面批评他认为是错误的黑格尔哲学倾向另一方面，他又要汲取黑格尔真理思想揭示的全部结论。（见多米尼克·奥佛莱:《科热夫传》,格拉塞出版社,1990 年,第 244)"（我的讲座）与黑格尔的一元论决裂，而在这个过程中，我有意识地与这个伟大哲学家拉开距离。另一方面，我的课本上讲的是意在震撼思想的宣传事业,所以,我有意识地强调主人和奴隶的辩证法的作用"(载《现代》杂志,1948 年第 36 期）

让·华尔极力要证明的是，在黑格尔哲学体系的种种概念背后有一种先于逻辑的经验。所以，哲学与其说是答复的立场和态度，不如说是提出问题的立场和态度，哲学是从经验意义上的存在、历史到超越性的过渡，是亲身体验到的矛盾经验，也是进入出神境界的一种过渡。可以看出，让·华尔在对黑格尔的阐述中，已经涉及到了存在哲学的大多数论题，他对黑格尔哲学的分析、批判的方法也颇有启迪性。

科热夫也是法国新黑格尔派的重要代表，一直从事黑格尔哲学的研究。1933 年～1939 年，在巴黎高等实践学校举办讲座，专门讲解黑格尔哲学，主要也是围绕《精神现象学》。① 法国存在主义一代中的大多数人都聆听过科热夫的课（萨特没有听过科热夫的课，但他在 30 年代确实认真研读过《精神现象学》）。科热夫是通过海德格尔来阅读和解释黑格尔的。他认为黑格尔的最主要的错误是同一的一元倾向，这是受希腊世俗哲学的影响,因此和他来自' 历史 '的基督主义(非宗教的）的对否定性和行动的发现是互相矛盾的。他的一个重要论点是：辩证法不是研究事物本质之中的矛盾。他否认黑格尔自然辩证法的存在，除非由于人的存在，不可能有别的辩证法。科热夫主张构建一种' 二元论的本体论 ",也就是说,把自然和人完全分开。这才是真正的辩证法。因此，除了人之外没有否定，只有从人用自己的劳动改造万物，否定完万物的直接存在时起，否定才会显现出来。科热夫主张把矛盾排除在事物之外，否定终于成为只属于人的，否定于是与彻底的自由——没有历史与社会根源的自由——相联系起来了，这也就成为存在的一种偶然性了。科热夫的许多思路和观点都与后来的萨特十分接近。



①依波利特：《马克思与黑格尔研究》，1948 年，第 173 页

让·依波利特是法国著名的黑格尔哲学研究专家，也是法国著名的马克思研究者，巴黎大学哲学教授。他试图设想一种人道主义，这种人道主义能够既不牺牲个人的主观性，也不牺牲思维的普遍性和历史的现实性。他认为不应该把人和人自己的任何一个方面割裂开来。所以，依波利特要把自我意识插入历史运动之中而又不扰乱这个运动。他在《马克思与黑格尔研究》一书中指出：自我意识的特征就是它引起了与朴素的直接生活的分离，高于存在各种静止的规定性。他批评马克思“没有理解到有必要一直追溯到历史事实和人类事实本身的根据”[①]。依波利特认为，只有一个超历史的意识才能创立历史。

法国新黑格尔主义派的研究工作扩大了黑格尔哲学的影响，他们都试图通过对黑格尔哲学的重新解释得以超越特殊与普遍、个人与历史之间的尖锐矛盾。他们的一个共同特点是对‘人’及其相关的处境极度关注,他们是从‘人’或者不如说是从人的存在出发来解读黑格尔的。他们都把最终的希望寄托于超越性。而萨特一代对黑格尔的理解、接受以及批判都受益于他们的传授和研究，从而也大大影响了法国现象学运动的起步与发展。黑格尔哲学对于萨特及其同伴，可说是从宏观角度的精神启迪和召唤。

曾经有人提出疑问：萨特存在主义充满着浓厚、强烈的非理性色彩，如何把它与极力宣扬绝对精神、视理性为至高无上的黑格尔哲学联系起来呢？这种看法会妨碍全面理解和分析萨特哲学思想。

我们主要是从宏观意义上来谈黑格尔对萨特的启迪。任何一种重要思想，在它发展到顶峰、被看做一种至高无上的权



①这里让人想起法国著名哲学评论家德贡伯的《坏天气下的哲学》(子夜出版社,1989 年)中“启蒙的法国危机”一节中的一段评论,他引述了哈贝马斯在《现代性的哲学话语》对黑格尔之后的继承者的区分“:老黑格尔派和青年黑格尔派，前者等待未来，因为现实不能满足个体的理性要求；后者则发现现在时间的缺陷：公民社会分裂、存在分裂、个体意识要求在特殊性中得到承认……但他们认为这些缺陷是进入成年时期的人类不可或缺的均衡力量,他们等待着‘国家’和‘宗教’来教育仍然过于依赖‘直接’的个体。他们认为,对理性意识的正确要求就已经令人满意了。而第三种倾向支持的是很令人意外的立场：现实之所以应该受到批评，不是因为它缺少理性，而是因为它的理性太多了。”德贡伯批评哈贝马斯把尼采列在这个流派之中，而且指出“他列举的一些人的确是激烈的黑格尔派，但他们实际上是反黑格尔的。”

威时，后人其实是在接受和深入的过程中自然而然地为己所好和所需地把他“改造”成为“另一个”,甚至在不同程度上反其道而行之。①

黑格尔哲学为某些哲学家所接受，从某种意义上讲就转变成了黑格尔哲学的“另一个”,严格说来,它并不是一种新的哲学。萨特在自己的早期哲学思考过程中，确实受到了黑格尔哲学的启迪，但他是从自己的需求，我认为在很大程度上是受到法国新黑格尔派对黑格尔的重新解释的启发。这也是一种“同一个”向“另一个”的转变过程。

黑格尔的《精神现象学》是意识发展史。黑格尔运用人类丰富的知识作为广阔的背景，对辩证法进行了新颖而又具体的阐述，展现了精神现象、意识形态因为在发展过程中自身的内在矛盾而不断趋向真理的漫长历程。萨特对于意识即自为的存在的描述显然是源于黑格尔的这种不间断的精神运动。萨特也是从意识内部的运动出发研究人的具体存在，研究现象与本质的关系。而且我们可以说，无论萨特的哲学如何发展和变化,从宏观上讲,它并没有脱离精神第一的唯心论。也是从这个意义上讲，他归根结底是一个西方传统中的传统哲学家。

黑格尔的辩证法思想(否定)对萨特的启示也是显而易见的。黑格尔的精神的辩证法运动意味着主体自身分裂为二，从自身中树立起对立面,异化为客体,从此显示自我意识在时间上的一种真正历史,展示自己,认识自己,然后又克服这种异化，最后达到无所不包的实在——自我意识。萨特对自为“是其所不是,不是其所是”的概括可说是对黑格尔这种思想精神的承继,甚至“自为”与“自在”等重要概念都是从黑格尔



①萨特说过："在我去柏林（1933 年）时期在大学生中有一种对现象学的好奇……更深入地讲，这种热潮的根源在于法国哲学的衰败和我们要复兴它的需要"（《手册》，1940 年）

②参见慕耶主编：《萨特和现象学》，圣克鲁·枫特乃高师出版社，2000 年，第 9～19 页

③萨特：《辩证理性批判》，法文版，加利马出版社，1960 年，第 167 页

那里借用的，得出结论的方法也类似于黑格尔定义自为的方法，而且由此发挥出一系列的重要观点。当然，萨特反对绝对精神的权威，反对综合的同一，他更多的是接受了法国新黑格尔派的人与自然界互相对立的思想。他的《存在与虚无》所要确立的现象学本体论，实际上就是科热夫在《黑格尔入门》中所要建立的"二元本体论"。萨特从本体论的观点出发解释人与世界的关系，否定了自在与自为的统一。萨特从黑格尔的"自为"与"自在"的辩证思想开始自己的哲学体系的最初思考，也是从此又离开了黑格尔。

2. 胡塞尔现象学的启迪 ①

安热尔大学的慕耶曾把萨特的现象学路程分为几个阶段。②初始阶段：在这个阶段，萨特把现象学与他对人类存在的领会相结合。这时的写作向几方面展开：现象学心理学研究，包括《想像》（1936），《想像物》（1936～1937），《情绪理论纲要》意在思考意向意识的特殊形态，《厌恶》则主要以具体和有限的方式描述和揭示意向意识；具体的哲学思考：《自我的超越性》（1934）。1938 年以后到《存在与虚无》发表，建立自己体系的阶段：他把胡塞尔和海德格尔联系起来。这时萨特的哲学使用的是"现象学和存在主义的技巧"，是"连接海德格尔和胡塞尔"，于是就有了《存在与虚无》。大战之后萨特主要通过与马克思主义的对话特别对社会和历史问题进行思考，他使现象学的视界相对化了："我们的根本问题是实践的规定……但并没有消解意识，认识论的起点永远应该是意识。"③可以说，萨特把这种立场坚持到最后，特别是对个体化的研究。虽然在后期萨特对经验的研究中常常会对自己早期的分



①在此前，还有古尔维奇在巴黎大学的现象学课程、有关文章（1928）和著作（1929）。勒维纳斯曾翻译过部分《观念》真正深入的法国现象学的研究，还应该归于梅洛·庞蒂 1939 年的卢汶之行。他查阅了大量胡塞尔未发表过的手稿，后发表了法国现象学运动的重要论著《知觉现象学》。还应该提到唐·迪克陶的著作《现象学和辩证唯物论》这部书当时在法国学界引起巨大反响。德里达在他的早期著作《胡塞尔现象学中的起源问题》的导言中就提到了唐·迪克陶这本书对他的影响。（见德里达《胡塞尔现象学中的起源问题》法国大学出版社，1991 年）

②转引自慕耶主编《萨特和现象学》，第 11 页

析有所批评，但却从来没有根本上的改变。

1929 年，胡塞尔曾经在巴黎大学举行了四次讲座，解释他的现象学。梅洛·庞蒂、勒维纳斯等人聆听了胡塞尔的亲授。勒维纳斯在第二年与同学一起把讲稿翻译成法文。而萨特在当时可说对现象学尚一无所知。在胡塞尔讲座之前，只有 1910 年有诺埃勒（Noël）的文章提起过，还有德勒波斯（Delbos）提到《逻辑研究》。他只是到了 1933 年才从好友阿隆那里听说并从书店里发现的勒维纳斯的小书《胡塞尔现象学中的直观理论》那里得知胡塞尔的现象学的。[①] 在《方法问题》中，萨特曾经说过：“我是在柏林第一次读到胡塞尔、舍勒、海德格尔和雅斯贝尔斯的。”而有记载说明，他在 1928 年曾与尼藏翻译过雅斯贝尔斯的文章，并且在 1931 年接触过海德格尔的思想。不过，我们可以肯定，萨特真正与德国现象学的接触应该在 1933 年，也就是在阿隆的提议和介绍下去柏林法兰西学院的那一年。

上面提到，让·华尔曾经写过《走向具体》一书。这本书的题目正说明了当时法国思想界的一个趋向，一种希望能使思维与存在和解的倾向。这是萨特等一代人接受胡塞尔现象学的基本背景。黑格尔哲学从精神上启迪了萨特，胡塞尔的现象学则为萨特找到了一种方法，去开辟一条走向具体的现实主义的哲学道路。萨特在 1975 年的一次访谈中曾谈到他的这个起点：“对我来说，现实主义特别重要，换句话说，就是认为世界就是我所看见的样子，我感知的诸物都是真实的。那时，对现实主义尚没有足够的解释，因为要成为现实主义者，就必须同时拥有世界和意识的观点——这就恰恰是我的问题。”[②] 胡塞尔现象学正是从这点上吸引了萨特一代。正如梅

①梅洛·庞蒂:《知觉现象学》,加利马出版社,巴黎版,1945年,第11页。
②射映 这是胡塞尔感知理论的中心概念。参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,第2页:"它意味着物理事物在单面的显现变化中的被给予方式。射映的概念首先用来区别现实的被给予方式与体验(意识)的被给予方式。体验作为内在感知的对象不会射映出来。在现象学的观点中,显现变化获得了一种意向相关项的多样性的特征,这种意向相关项方面的多样性在其综合中构造出被意指的感知对象本身。"
③勒维纳斯《与胡塞尔与海德格尔一起发现实存》,弗兰出版社,1949年,第24页
④本质还原 胡塞尔的'本质还原'概念通常被看做'本质直观'或'观念化'的同义词。胡塞尔本人将确切意义上的'本质还原'定义为一种'从心理学的现象向纯粹'本质',或者说,在判断思维中从事实性的(经验的)一般性向'本质'的一般性"的还原。通过本质还原所获得的不仅仅是与本质直观有关并构成其相关项的一般对象或一般实事,而且也可以是与本质判断有关并构成其相关项的普遍事态。(见勒维纳斯《与胡塞尔与海德格尔一起发现实存》,第391页)

洛·庞蒂在《知觉现象学》中的一段精彩表述:"我们正是在自身中找到了现象学与其真实意义之间的统一……我们的一些同代人都有这样的感觉:与其说我们又找到了一种新的哲学,不如说认识到所期望的。"①这里还应补充一句:现象学对萨特及他那一代人的吸引,还因为他们所沉迷过的柏格森哲学并不能完全令他们满意。特别是在如何克服物和意识之间的二元论的问题上,萨特否定了柏格森的解决方法。我们在下面具体分析《存在与虚无》时还要谈到萨特对于柏格森的批评。

胡塞尔的现象学首先构建了一种方法,它把意识与现实之间的关系问题从各种沉重的预设之中解脱出来。从《逻辑研究》开始,胡塞尔就特别注重现实和本质的各种形态之间的二元性原则,这是与意向性密切相关的。这样,意义的问题就不再取决于对已定物的屈从,而是这些形态的"纯化",从而使意识达到各种本质(包括非认识的领域,比如感情和意志等)。意识是先于射映(Abschattugen)②的,任何实在都以片断、局部的方式通过这些"射映"表现自己。它们在被赋予区分逻辑能力的意识内部指出一条探索的道路,以获得更加完全本质的赠予。也是以此,胡塞尔使我们发现意识实际是与他称之为"先验的自我"发生本质的接触。这个思想大大震撼了萨特及许多同代人。勒维纳斯就对胡塞尔出色地把精神的自由活动和对给定物的接受结合起来称赞有加。我们对世界的侵入变成为要阐明其结构的一种激发。③

除了胡塞尔的本质还原④和对于意识的深入探讨的启迪之外,应该说,萨特还抓住了胡塞尔《逻辑研究》的核心:先验的、外在于意识的存在,从本质上讲保留了一种不确定的视



①参见萨特:《胡塞尔的一个基本概念——意向性》,载《哲学处境》,加利马出版社,1990 年,第 9~12页。

界：它与内在于意识的诸对象是彻底分离的。我们因此更多地受制于我们的情感，而不是我们的感知，对我们动机的纯化在现象学中和尚未被反思的（外在的）体验的纯化同样重要。萨特同意胡塞尔的观点：诸对象是独立于我们想按我们的意愿使用它们的意图的。而这些对象的反抗和对立就是对它们的现实性的测定。因为我们的心理体验与身体相系，所以它们同样是超越的、不透明的，是外在于纯意识的。还原意识和自然心理意识的分离建立了哲学的规划并且如胡塞尔所说，“这个绝对根源的本体王国对于直观探索是可行的，它准备了一种对于最高的科学尊严的无限明证性”(《逻辑研究》,第 55 节)。萨特确实有同样的看法“:与任何‘心理主义’背道而驰，胡塞尔在意识中看到了一种任何心理形象都不能恢复的不可还原的事实。除非也许有突然爆发的一闪而过和暧昧不清的形象。它除了是自身的外在不是其他任何东西，而且正是这种逃逸、这种拒绝成为实体的否定构建了这种形象……突然，这些‘主体的反应’,仇恨、爱情、忧虑都只变成了发现世界的方式。诸物是突然向我们被揭示为可恨物，有好感的、可怕的、可爱的东西的。胡塞尔重新在诸物中安置了可怕的和可爱的……归根结底,一切都在外面,一切——直至我们自己,都在外面,在世界之中,在他者之中。”①

还应该指出，正因为萨特有自己接受现象学的起点，所以他的接受从一开始起就是“占有”。占有一种思想在萨特看来，就意味着开始与之对立，开始对之论证，并在质疑中体验其丰富性。他曾说过：“我从来不会在没有质疑的情况下接受。”他把现象学当作质疑的一种实践。他在《道德手册》中宣称，要“像一个弟子写信批评老师那样批评胡塞尔的思想”。



①参见波夫瓦:《年华的力量》,加利马出版社,1960年巴黎版,157 页。
②参见萨特:《胡塞尔现象学中的一个重要概念 意向性》,巴黎版,载《哲学处境》,加利马出版社,1990 年,第 9~11页。中译本载《面对实事本身》,倪梁康主编,刘国英译。此处译文略有不同。

这样一种态度一直贯穿着他的现象学研究。

萨特对胡塞尔现象学的求助和参用有以下几个方面:

1)意向性:在萨特看来,胡塞尔的现象学有关意向性的理论,把对象和主体联系起来,打破了把二者视为互不相干的两极的传统的表象理论。这样的思想似乎能够解决认识论上的许多传统难题,似乎回答了他急于要解决的事情:“超越唯心论和唯物论的对立,就是同时肯定意识的自主性和世界显现于我们的在场。”① 萨特的早期著作《胡塞尔现象学中的一个重要概念:意向性》,体现了他要立足于自己的这个方向上运用胡塞尔的方法。胡塞尔的意向性理论给他以极大的启发:意向性在萨特那里,就是意识指向物,指向意识外面的世界。这样的理解实际上是对经验批判主义、新康德主义的所谓“食用”认识论的批判。萨特认为,按照现象学的理论,意识指向对象,但是不能吸收消化对象,认识不是意识和对象中的一个化归另一个,而是向着某物“绽出”,“存在,就是在世界上绽出,就是从世界的虚无和意识出发来使意识突然出现在世界上……这种意识作为对与自我的东西的意识存在的必然性,胡塞尔称之为意向性”②。萨特的《自我的超越性》和《存在与虚无》都是紧紧抓住了这个关键的概念进行阐述和延伸的:胡塞尔的意识不能容纳任何东西,它运作的第一步就是要把任何不是意识的东西排除在外。

2)主体性:萨特认为,从胡塞尔的意识出发解释的主体性实际可归结为一种奇特的、唯一目的就是要‘拯救’这‘对诸物的权利”,也就是要回到实事本身的权利。而这种主体性的一部分抵制诸物,反对诸物,并拒绝与之融合。这部分意识胡塞



①参见让·米什·博斯内:《当现代哲学史》(Jean-Miche Besnier, <Histoire de la philosophie moderne et contemporaine>),袖珍本,1998 年,第 738 页
②转引自昂利·列维:《世纪的萨特》法文版,第 155~156 页。

尔从他的最初著作到《观念》就不断地重复、强调,它是独一的物的“原始的结构”。著名哲学家,也是胡塞尔《观念 I》的法文译注者利科这样解释胡塞尔:“胡塞尔删除了本质,留下了通过还原行为进行删除的‘我’删除精神 由于缺少一种它的行为能够为之并在其中环接的意识,本质于是就塌落了。”① 萨特坚持了这个假设,他运用了胡塞尔的这个意识的论题。针对所有来源或不来源于柏格森主义的生命主义,它们要把(直到 19 世纪下半叶)“大全”和“我”(moi)、“存在”和“心理学”混合在同一个“内在水平”上。萨特接受了胡塞尔的思想,他认为这样作为具有意向性的纯粹意识的主体性具有真正的超越性。当然,萨特在这个问题上对胡塞尔仍然不能完全满意。早在《自我的超越性》中,萨特就批评胡塞尔改变了早期的立场,而是退而保留了“先验的我”,这也说明萨特是要在自己的方向上运用胡塞尔的现象学。我们下面还要谈到这个问题。

3)意识和诸物的关系:这个问题还是与萨特意欲同时避开唯心论和唯物论的立场相关:他不愿意用意识反对物,也不愿意用物反对意识。胡塞尔在这两方面的运作中都对萨特有所帮助。运用胡塞尔的意识论武器,萨特始终和唯物论抹消主体和唯心论抹消世界这两种倾向斗争。与他的同代人和前人不同,他说“:我拒绝在实在论和唯我论、唯物论和唯心论之间作选择,我拒绝这种贯穿着哲学史的苍白无力的对立说——即或者在没有意识的情况下把握世界,或狂热追寻意识而忘记了世界。如何能够在不相信我们对诸物的感知完全被诸物决定并且只是在实体中标志的真实反映的情况下,相信诸物的物质性呢?如何能够相信意识的活动而又不趋向直至说这种活动赋予诸物以其真实和意义呢?”② 萨特于是“找到”



①alter ego（Alterego） 参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，第 32 页：“‘他我’是胡塞尔交互主体性现象学中的中心概念之一。意味着对于本我而言的他人，对于本己的个体单子而言的其他陌生单子，因而是一个与‘自我’（ich）或‘本我’（ego）相对应、与‘陌生自我’（Fremd－ich）平行的概念。对‘他我’的经验或‘同感’也被胡塞尔称做‘对他人的感知’或‘陌生经验’”另参见第 223 页：“应当注意自我的概念并不能完全等同于‘本我’。泛义上讲基本同义，狭义上讲‘自我’在胡塞尔那里仅仅意味着‘同一的自我极’和‘诸习性的基质’，区别于‘在完整的具体化中被理解的本我’，后者在一定情况下可视为莱布尼茨意义上的‘单子’主体，即自我连同其全部意向体验

②交互主体性 参见倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，第 255 页：“标示多个先验自我或多个世间自我所具有的所有交互形式任何一种交互的基础都在于一个由自我的先验自我出发而形成的共体化，这个共体化的原形式是陌生经验，即对一个自身是第一性的自我一陌生者或他人的构造。陌生经验的构造过程经（转下页）

了胡塞尔，他认为胡塞尔在这个关系上能够帮助他解决问题。其实柏格森就曾经想要解决这个问题，但是他的解决不能让萨特满意。萨特认为，柏格森只是在物与意识这两项之中确立一个才能坚持这两项并得以超越交替。萨特否定了柏格森的最终解决方法。萨特所要求的是一种真正的“物”，没有意识“意向所指”的物不是真正的物；他要求的是真正的“主体”，而意识不向外进行意向性活动，那就不是真正的主体。经过这样改造的意识与物二者之间的关系，就应该是超越了唯物论和唯主体论的“贫乏”对立的一种辩证法。

4）他人：萨特在他人问题上的构想，在胡塞尔那里主要参照了“他我”[1]概念。这也是与萨特的伦理思想归属很有关联的问题。胡塞尔在《笛卡尔的沉思》第五沉思中说，这个“最初的自在”是“另一个我”。他在《欧洲科学的危机和先验现象学》中说，这种“交互主体性”[2]空间也有其物质性，是由诸多自我的“被限制的主体性”形成的，设定了一种“社会的主体性”。传统的习惯是把主体到上帝、人到超人称为超越。而在20世纪30年代，人们从现象学那里得到的是具体的、活生生的、被体验的超越的“建构”，是作为他者突现出来的、超越了纯粹属于自我的东西。这些超越成为这个“非我”世界（对象世界）的可能条件，在融合和排斥这双重运动之中，构成了真正的我的诸多“他我”的内在一超越领域。这在勒维纳斯那里更加明显，成为了他的伦理思想的起点，比如他人、面貌等等，他更是把胡塞尔的思想推至极端，构建了以绝对他人为中心的“为他人”的伦理学。而萨特，从来没有写过有关伦理学的著作，但他从来没有停止过对这个问题的思考，对此他常常怀

（接上页）过先验单子的共体化而导向对所有人的世界的构造，这个世界对胡塞尔来说就是真正客观的世界……胡塞尔现象学的开端方法，即向纯粹意识的还原，已经具有了交互主体的角度。此外，对本己意识和陌生意识的区分已经是一个交互主体的问题。对各种不同对象的构造分析，一方面存在着特殊意义上的交互主体的问题：对陌生身体的经验，对陌生心理体验的经验、社会交往。另一方面，所有构造问题都具有一个交互主体的角度客观世界的构造，客观空间的构造，在科学论、本己人格的构造，自然和精神科学的区分中都有交互主体性在起根本作用。最后在胡塞尔的伦理学和单子论的本体论中，交互主体性也占有一个中心位置。交互主体性贯穿整个现象学”

①连同上面没有注明出处的引文均转引自列维：《世纪的萨特》，第 156～157 页。

②列维：《世纪的萨特》，第 157 页。

③参见德勒兹：《与克莱尔·巴尔松的对话》，弗拉马里翁出版社，1978 年。

有深深的遗憾和后悔。但萨特说过，“自为的责任令人感到压抑”，还说过“个体对所有人和所有的一切负有责任”，“没有非人的处境”，或者“我的任何行动都是对世界的意义和人在宇宙中的位置的活动”。这些话如果只单纯地从柏格森的影响来考虑，就不能得到真正准确的解释。只有追溯到胡塞尔，参照胡塞尔的著作，比如《欧洲的科学危机和先验的现象学》中有关与他人的关系的论述，才能得到答案。特别是到了晚年，萨特越来越清醒地从政治幻想中走出来，趋向了伦理道德。他在晚年的一次谈话中表示：“就这样，我抓住了它，可能是现在……我的余生……沿着被遗忘的长河，对胡塞尔的怀念使这个计划成为可能。”①可以说，那时“胡塞尔仍在，直到最后，胡塞尔是萨特漫长的世纪里程中最初的也是最后的同伴”②。

这让我们又想起德勒兹的话：“……萨特是一股清风……他是站在胡塞尔肩膀上的一个孩子……”③

3. 萨特和海德格尔：

与其说海德格尔对萨特影响很大，不如说，他对萨特是“具有无限诱惑和魅力”的另一位导师。当然，这种魅力是对萨特那一代人所共有的。比如法国怀疑一代的优秀代表、20 世纪法国思想怪杰福柯，虽然他更加接近尼采，但他是通过海德格尔读的尼采，他从来没有忘记指出海德格尔是他的“反人道主义”思想的根源。比如法国精神分析学大师拉康，他早在 1955 年就翻译过海德格尔对赫拉克里特逻辑学的评述，他认为海德格尔的思想是“世界上最高傲的思想……具有至高的意义”。再比如法国结构主义代表、文学评论家罗兰·巴尔特，他宣称他关于作者之死的论述始终沿循的是海德格尔的足



①科尔班（1903～1978），东方思想学者。1930 年，他从柏林回巴黎，热情地在日记中写下“读了海德格尔”。之后他首次翻译了《存在与时间》的部分章节，在《公牛》杂志发表。1938 年，加利马出版社出版《科尔班集》，收入《1936 年的讲座》，《荷尔德林和诗的本质》第 46～53 节、72～76 节，《存在与时间》第 42～45 节“康德和形而上学问题”，《形而上学是什么》全文

②科叶雷（1892～1964），俄裔法国历史学家、哲学家，黑格尔专家。他在《公牛》杂志的译文前言中表达了他对海德格尔的入迷：“早期的海德格尔敢于在战后把哲学从天上带回到地上，向我们讲述我们自己……他是第一个有勇气从哲学角度向我们谈论诸如‘存在’和‘死亡’、‘存在’与‘虚无’那样‘简单’的事物的人。他第一次以一种清新缓和、无以伦比的勇气，以真正的解放和解构的纯化提出了真正哲学的道路上的永久的双重问题，即我的问题和存在的问题：我是谁？何谓存在？这是何等的解放！对，何等的革命啊！”

③原载《法国和外国哲学研究杂志》，后经修改整理收入《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》（1949 年）。

④参见列维：《世纪的萨特》，第 158～172 页

迹。法国另一位结构主义、西方马克思主义代表人物阿尔都塞，则宣称《关于人道主义的书信》对他有关马克思的反人道主义理论的研究不无影响。还有法国杰出哲学家、犹太经典《塔木德》的优秀研究学者勒维纳斯，更对海德格尔崇仰倍加，他说没有任何“海德格尔事件”能够中断他与海德格尔的关联和崇敬。在著名的《整体与无限》中，勒维纳斯说：“我从科叶雷那里得知海德格尔与纳粹的合作，但是这不能阻止我在战后继续在《存在与时间》中看到‘当代存在论的伟大创新’……我从来没有后悔和否认我年轻时代对他的这种仰慕。”所以，我们看到，海德格尔对那时的一代法国知识分子更多的是一种精神上的魅力和吸引。

亨利·科尔班①是最早接触海德格尔、最早翻译海德格尔著作的法国知识分子。还应提到另一位著名流亡学者科叶雷②，他也是黑格尔专家，曾在《公牛》杂志上（1931 年）为科尔班的译文作序。而勒维纳斯在 1928 年去德国弗莱堡师从胡塞尔，上过《现象学心理学》和《交互主体性的构成》等课，而且有幸在那里遇到了海德格尔。勒维纳斯曾经做过海德格尔的助手。1930 年，勒维纳斯回到法国，1932 年发表了大概是法国第一篇研究海德格尔的文章《马丁·海德格尔的本体论》③。此外，拉康、巴达耶、梅洛·庞蒂等人，他们一接触到海德格尔的思想，马上就感到了它的重要性并且深入其中。德文版的《存在与时间》是 1928 年～1934 年期间巴黎高师图书馆借出次数最多的书。应该说，这一切都说明在那个尚未走出新康德主义、笛卡尔主义和柏格森主义的时代，出现了一个最初的而又是真实的“海德格尔时刻”④。



①科尔班的翻译依据的是《纯粹理性批判》法文译本中用"e. istence de Dieu"（上帝的存在）来翻译"Dasein Gotte"，所以，他先用 existence、后改用 la réalité humaine 来翻译 Dasein。

②海德格尔对人道主义的批评是彻底极端的。在《存在与时间》著名的第10章中，海德格尔指出："基本存在论是处于'是'和'不能是'的一种哲学人类学的两难处境中"，而'不能是'在此要比'不是'沉重得多"。参见《存在与时间》，中译本（修订本）陈嘉映、王庆节译，陈嘉映修订，三联书店1999年版

那萨特在此时如何呢？萨特一直表示，他并不是在高师、而是后来在柏林法兰西学院才开始阅读海德格尔的著作。萨特大概是1940年~1941年在集中营，为写《存在与虚无》才第一次拿到德文的《存在与时间》。但可以肯定，他在《存在与虚无》中对海德格尔的引用，其中有许多不确和误解大概都是来自这些最初的法文翻译。

比如，对于海德格尔的重要概念 Dasein （此在）的理解。萨特当时（延续到《存在与虚无》完成）都遵循科尔班的译名。[①]应该说这样的翻译是很不合适的，说明当时法国人对海德格尔理解的误差。把"Dasein"译成"la réalité humaine"（人的实在），其实是把 Dasein 主体化了。这和当时法国知识分子的普遍倾向和要求相合，他们要从人道主义角度来理解这个"Dasein"，他们关注的是人及其相关的一切具体，而这一切正是海德格尔想要摆脱的。Dasein 绝对不是主体，而是主体的 extase （绽出）。用"la réalité humaine"翻译"Dasein"阻碍了人们正确地理解海德格尔的问题：海德格尔的"Dasein"，意味着真正的"存在"问题的确立，意味着人本身没有意义，只有以"显现"或"绽开"的样式被把握。这其实是从主体真理的问题过渡到对真理本身进行追寻的问题。[②]可以说，萨特在发现海德格尔的时候，他只是有一种模糊不定的领会，一种找到为己而用之物的兴奋。他认为海德格尔为他提供了研究的对象，那就是人，也就是他自己所说的"处境中的人"。实际上，海德格尔的"历史性"探索的目的是要"解构"一切可能集中在"人类学"名下的东西，不了解这点，就不可能完全理解海德格尔的本体论计划。而如果不注意这个"细节"，人们就不会完全明白：《存



①海德格尔：《关于人道主义的一封信》，载《问题Ⅲ》，加利马出版社，1976年，第97～98、106页

在与时间》的核心就是要把存在的问题提升到哲学问题的高度。对主体的规定和思考不再与“自我”有关，不再处于自我与世界的关系之中。海德格尔认为，从柏拉图到黑格尔，甚至尼采，都是用人道主义的方法来对待“存在”这个最根本的问题，而海德格尔只注意主体只是其“家”或“牧羊人”、“寄物”的“存在”。萨特说：“准确地说，我们处在一个仅仅只有人的层面上。”海德格尔以非常强硬的口气用法文回答说：“准确地说，我们处在一个主要只有‘存在’的层面上。”①可见，萨特所热烈关注的，认为海德格尔为他提供的“人的实在”的思想，海德格尔从根本上加以否定。我们想说，这是一个根本的分歧，或者说，这是两个人的最终“境界”的不同：萨特关心的是“人的存在”，而海德格尔则是要追寻那个最本原的“存在”。当然，我们不能武断地说他们的境界一高一低，但这完全可以解释为什么海德格尔会对这位很以为得之“存在”真传的法国“弟子”那样不屑一顾，毕竟“道不同，不相与谋”。

再比如，关于时间问题。海德格尔最大的功绩之一是：他要把时间观念从“庸俗”的、与基督教一起出现并且一直延续到黑格尔的表象中解脱出来，这种表象仍然以“衰落”、“黄昏”、“根源”、“开始”等概念进行安排。萨特对这个问题没有予以足够的重视，因为他对海德格尔的理解受到科热夫的黑格尔讲座的影响。科热夫把海德格尔视做精神现象学的继承者，对海德格尔进行黑格尔式的解释。而这种解释当时非常流行。萨特在1940年1月曾给波夫瓦写过一封信，信中谈到海德格尔的“历史性”问题，并且谈到他为《存在与虚无》的写作重读过去的个人笔记，不无悲哀地指出，他



①海德格尔对此的反应非常强烈。1931 年，他在一封致法国哲学会的信中断然否定让·华尔对他的思想的存在主义解释。随着萨特影响的日益扩大，他的态度更加强硬起来。1944 年，在《法兰克福汇报》（Frankfurter Allgemeine Zeitung）中，他认为萨特是“个知道我由之思考的领域的自主思想家”。在《尼采》（加利马出版社，1971 年）中他指出：“他的《存在与时间》所作的理论追求仍然处于并仍应该被认为是‘实存哲学’和‘存在主义’之外的。”而在《关于人道主义的信》中，他则更加断然地指出在他的《存在与时间》中提出的‘existenz’和萨特提出的“existence”，之间没有任何共同之处。他在第九章中说过：“此在的本质寓于实存之中，但是 Eksistenz 并不是‘体验’，或法语的 existence，而是描述处于敞开之中的人，是人在其中置身于在者之中的存在的空地。至于本质，这个词是斜体字，这斜体改变了一切。应该禁止这个年轻的文学家，主体性的形而上学的最后一个传人如此愚蠢地用‘存在先于本质’来翻译它。”另外，据 Frédéric de Towarnicki 在《马丁·海德格尔，回忆和纪事》（Bibliothèque Rivages，1999，p85）中记载：海德格尔可能是在滑雪时读了几页《存在与虚无》，他承认萨特对人类行为描述的文字天才，并且表示希望与作者见面。但他从此就没有再拿起过这本书。相反，他那时只看一本法文书，那就是 Beaufret 送给他的《小王子》（圣·埃克絮贝里），并且在书的空白写满了批注。（还可参见《关于人道主义的书信》）当然，海德格尔也有自己喜欢的法国作者。他唯一认为有价值的法国哲学家是梅洛·庞蒂，他喜欢这个把他与柏格森相混的特别法国味的思想家（他最重视的三个哲学家：胡塞尔、海德格尔、柏格森）。梅洛·庞蒂没有见过海德格尔，但被海德格尔视做真正的法国朋友，忠实的法国弟子。萨特终于在 1951 年去弗莱堡看望了海德格尔。萨特回法国时心情很坏，说这次会见是‘聋子的对话’，‘退休军官的头脑’，‘我是和他的帽子，打猎帽说话……’从此，萨特明白了，他此后对海德格尔几乎不再作任何评论，有数的几次提及，也只是（转下页）

所做的努力和搞的东西，只不过是拾海德格尔的‘牙慧’，是在努力重复海德格尔说过的话。一句话，海德格尔早已对“历史性”的问题作过出色的论述。如果按萨特所理解的，海德格尔要讲的那些存在的‘质朴’的东西，或是‘质朴的在者’，也就意味着没有‘历史性’的在者，那这样的历史性，似乎总是关乎人的时间、意识的时间和焦虑的时间。萨特这样理解海德格尔和他的意图，他的创造和哲学革命的意义实际上还是没有脱离人类学的种种藩篱。①

尽管萨特对海德格尔的思想有误读和误解，但他毕竟努力认真研读过海德格尔的著作，他确实是想从海德格尔的有关论述为自己的存在主义哲学体系的构建寻找根据。特别是海德格尔精妙的“存在”的思考，对萨特存在主义的启迪意义是决定性的。当然这里面应该注意到他在早期著作和《存在与虚无》中对海德格尔一些思想观点的批评，这些批评本身不但体现了他对海德格尔的理解，更说明了海德格尔对他的影响，同时表现出萨特对海德格尔的接受的法国取向。所以我们还是应该看看他究竟从海德格尔那里获取了什么，或更确切地说，他从海德格尔的哪些思想中受到启发。

1）诸物的优先地位 胡塞尔提出要‘回到事物本身’。萨特实际上不需要通过海德格尔来理解这个命题。胡塞尔在后期的《欧洲科学的危机和先验现象学》和手稿中，曾经提出过

(接上页)三言两语(《萨特的世纪》,第 166 页)。1932 年,勒维纳斯在《哲学杂志》(5、6月号)发表了《马丁·海德格尔和本体论》一文,这大概是法国第一篇研究海德格尔的文章。勒维纳斯这篇文章对海德格尔的理解应该说是比较准确的,特别是谈到"对存在概念和它与时间的关系问题的探讨是海德格尔哲学的根本问题——本体论问题"(《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》,第 55 页)。"……这(本体)结构,此在用其实存本身揭示它。此在的实存在于以自身为目的而实存……因此人们可以说 此在的实存,就是在世界中存在。此,词义为在这里,表示这种物的状态人作为对存在的揭示,作为真理,并没有消融在转向各种观念的透明目光之中……对存在的揭示,只是此的现象的实现,而不是任何其他。对存在的揭示,就是人的处境本身。"(《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》,第 65 页)

①动机引发:1. 意识的每一个设定都在某物(一个事物,一个本质,一个事态)的本原被给予性中具有其原初的合理基础:意识之设定的合法性是通过哪个原本的被给予性而合理地被引发的。 2. 动机引发标示着这样一种本质规律性,根据这种规律性,那些构成先验本我的实项存在内涵的意向体验和宇宙结合成一个统一。"动机引发"的规律是"如果一那么"、"因为一所以"(动机引发一因果性)的规律。3. 精确的、物理学的因果性支配着在自然主义观点的客观世界中所有变化,这种规律性主宰着自然一人格主义观点的世界中的所有发生。动机引发一因果性的"如果一那么"之所以能够对我这个精神主体进行规定只是因为它就包含在我的意向体验之中。 4. 陌生经验中的动机引发:在原真领域中出现的他人之躯体引发我产生这样的动机:将它不仅仅理解为躯体,而是理解我"身体一躯体",也就是说,在与我的本己身体的比较中将它共现出来。由此,对其他人格的同感作为对它举止和行为的动机引发之理解才成为可能。

②海德格尔:《何谓物?》,法文本,加利马出版社,1971 年,第 217~218 页。

"世界的非动机引发的绽开"①,萨特当时显然对之并没有认识。但后期的胡塞尔,却从原则提出适用于任何认识的"被先验还原的意识"。萨特认为,这就是说,意识在许多方面仍然局限于"在场和意识"的形而上学图式之中。这一点特别吸引了萨特。他从海德格尔那里读到:在主体性和诸物的游戏中,一方给予另一方的,也就是人们从他者那里获取的。这与其说是海德格尔的,毋宁说是胡塞尔的思想,或者说是胡塞尔化了的海德格尔的思想 这最终"还原"的是"本己",同时特别突出了"诸物"的分量。所以萨特认为海德格尔把这种立场彻底化了。他说物是厚重的,是极有力量的。诸物这种开始说的"自动宣言",邀请我们在"道说"中对之作回答。不过,诸物对言语和存在的这种双重"突现",海德格尔在《存在与时间》中对它的优先地位进行了重新思考。不再是"Dasein"而是诸物的"Dasein"本身、它们说话着的深度让诸物说话,或更有甚者,赋予它们以声音。萨特在这里实际找到的是胡塞尔,而不是真正的海德格尔。但正是萨特读出的海德格尔启发了萨特,是海德格尔使萨特在 1936 年开始思考"诸物本身的光彩和明亮,绿色的树叶,金黄色的麦田,黑色的乌鸦,灰色的天空"②。对海德格尔的理解使萨特得以和胡塞尔一起、并且在他之后发挥他对诸物的思想,继续深入地谈论诸物本身的魅力和可怕,特别是诸物的野蛮、反抗和愤怒。



①萨特是在 1927 年 22 岁时在布兰茨维格的尼采课上开始接触"偶然性"这个概念的。见《一次失败》,载《萨特青年时代著作集》,加利马出版社,第 220 页;《综合萨特》,第 1 页
②《存在与虚无》,第 77 页
③海德格尔:《形而上学是什么》,见《问题 1》,1990 年,第 61 页

2)"Facticité"的观念:"Facticité",这个概念在萨特的哲学中占有重要地位。这个概念是萨特从德国哲学,特别是从胡塞尔和海德格尔那里借用来的,德文(Factizitat)的中译多为"事实性"或"实际性"。我们在《存在与虚无》中则用"人为性"来翻译它。关于这个概念在《存在与虚无》中的具体内容和意义,我们要在以后的章节中专门讨论。

关于"Facticité"思想对萨特的启发,首先要涉及"偶然性"①。主体之成为主体并始终为主体,只能从偶然性和事实性不可奠定也不可被奠定的基础出发。这样的偶然性,恰恰是萨特称之为"处境"的东西。向着未来的投射、名之为"任务"的本己的不懈变化都是在这上面运作的。但这也是一种"被抛弃"(Geworfenheit),是"总是已经"被抛置世界之中的行为,海德格尔称之为"此在"的决定性结构之一,最初的法译者译为"déréliction"(被遗弃)。但这二者并非具有相同的意义:海德格尔的"被遗弃"是无人称的,是一种存在的致命的维度,海德格尔始终认为"此在"绝对不可能避开"被遗弃"的命运;而在萨特那里,"被抛弃"被视做在任何时候都是可以逆转的,主体始终自由地赋予其"人为性"以意义,也就是"人"的自由可进行改变的行动。事实上,萨特和海德格尔的思想在"虚无"的意义或"焦虑"现象的意义的给定上也都存在着鲜明的分歧,比如萨特所强调的"内在的生活"的范畴②和海德格尔的"在者的滑动"③之间,萨特的"自己对自由的反思把握"和海德格尔的"整个在者的'僵化'和在世界的'世界性'中的震撼"之间都存在着非常明显的不同。

但是,另一方面,我们却很容易发现,在萨特和海德格尔之间存在着方向相同的思想运动。比如海德格尔的"任务"在



①这都是萨特从海德格尔那里直接抄来的。比如，“人的实在永远在他之前就已经在其存在之中了”。还有，“如果命运构成了 Dasein 的原始的历史性，那历史在过去、今天和在从中喷发出 Dasein 的过去的连接中就都没有重要的分量。来自历史就是来自在世的存在”（见《存在与时间》，法文本，马蒂诺·奥当希阿译，第 266～267 页）

萨特那里成为了“介入”，而海德格尔的 Factizitat”，萨特借用来成为了“人为性”,也成为了处境和“人为性”关系论证的根据。可以看到，在这个问题上，萨特赋予了浓厚的“人”的色彩。主体的“介入”只有与一个“Dasein”相关才有意义，并且这个“Dasein’，是先于介入的，并且使人的境遇的给定物形象化。可以看出，萨特是以他从海德格尔《存在与时间》那里理解的方式来思考和解答这些问题的。

3)未来的意义：直观在萨特那里具有自己特殊的意义，那就是人的命运不是从他的过去而是从他的未来出发进行的。由此就产生了“不是(与自在相反)其所是”的主体不断地“是其所不是的定义”。而“人的实在”只是从“在前”出发、在“自我的提前”、“向着可能的投射”中自我时间化,它将要变成为自己的“计划”。换句话说,存在就是时间,当然,这里应该说萨特更靠近的是柏格森，时间的维度给予未来以力量。但萨特又不是真正的未来主义者，他认为，未来借给过去以力量，滋养过去，在存在的范围内赋予过去以意义，并且先于过去。在时间问题上，萨特实际上是用柏格森的方式阅读海德格尔，他曲解了海德格尔的观念,接受了柏格森的“在场”和“生命冲动的形而上学”的思想。但在另一方面，是海德格尔的时间思想使他思考存在的悖论，那就是存在只是因为能够投向未来才可能在现在之中处于敞开状态。正是因为海德格尔把存在定义为“方向”(destination)或“寄托”(envoi),虽然萨特对此的理解有误，还是使他把人定义为“将来的存在”①。

对于法国这一代人对海德格尔哲学思想的误读（其实包括对整个德国哲学的误读),是个很复杂的问题。在《萨特,最后一位哲学家》中,阿兰·雷诺教授提出了这些误读是萨特故

①海德格尔:《谢林,1809 年关于人的自由本质的论文》,古尔迪那译,加利马出版社,1977 年,第 32～33 页

意的还是真的在理解出了毛病的疑问。但恐怕真正的问题并不在此。海德格尔曾经指出:“伟大的思想家之间从来没有完全理解过,这恰恰是否因为他们每每要在他们各自伟大的形象之下要求同一?”[①] 在这本书中,海德格尔谈到了黑格尔与谢林的关系,以及直到黑格尔逝世把他们隔离或相连的一系列令人震惊的误读。也许,他虽然没有说出却像勒维纳斯一样想到了他与胡塞尔的关系,他对导师的承继与否定。

可以肯定的是,萨特决不是“法国的海德格尔”,《存在与虚无》也决不是海德格尔式的著作。昂利·列维指出,萨特对海德格尔的许多误读,主要是因为他没有真正阅读、理解过马克思、弗洛伊德等重要思想家的著作。他读海德格尔和他读其他的许多思想家一样,都是为自己而用的,是为自己的哲学体系的构建的“自圆其说”寻找理论根据。当然,他的许多误读和他的许多精彩发挥一样,还因为总是和海德格尔错过了“对话”的机会。但无论如何,我们要说,萨特的哲学体系形成,海德格尔的启迪是多方面的,也是重要的。

4. 萨特和尼采

尼采的思想在 20 世纪的法国知识界产生过普遍的影响,但对于萨特一代的影响远远不如上述三位德国哲学家。

20 世纪前期的法国知识分子对于尼采的接受出于各种不同的角度。比如写过《地粮》、《陀思妥也夫斯基》等作品的纪德,他的作品中渗透着尼采的精神。从他的作品中,我们可以看到,他眼中的尼采是一个“野蛮”和“反叛”的形象,体现的是摧毁一切既定偶像并且重估价值的尼采。他所理解的尼采“惧怕休息、舒适,追求苦行僧似的节俭、僵化和沉睡”,尼采代



①夏尔安德勒:《尼采 生平和思想》,加利马出版社,1958 年,第 227 页。
②参见塞利耶尔:《阿波罗或狄俄尼索斯——论尼采和帝国功利主义》,1905 年;P. 拉塞尔:《尼采的道德,法国的墨丘利》,1902年 还可参见路易·班托:《查拉图斯特拉的侄子们,尼采在法国的接受》,色伊出版社 1995 年。
③勒菲伏尔:《雅斯贝尔斯的尼采》,载《哲学研究》第 VI 卷,1936 ~ 1937 年 格罗图尼桑;《尼采以来的德国哲学入门》,1926年。
④莫拉(1868 ~ 1952) 法国思想家,政治家,无政府主义者。他积极参加 20 世纪初具有强烈民族主义和保皇色彩的法国行动'组织,著有《君主制调查》(1900 年)、《贞德政治思考》(1931 年)、《面对永远的德意志》(1937 年)。他曾因反对墨索里尼而入狱。1939年当选为法兰西科学院院士,他是反战的,但支持贝当政权,他的极端民族主义(《唯一的法国》)思想以及迁到里昂的报纸成为贝当政权的思想支柱,结果导致他在法国解放后被指控为通敌合作者,被判终身监禁,并被逐出法兰西科学院。他在狱中仍大量写作,并有诗集发表。

表着'摧毁'和'破坏'一切的精神。纪德认为这种精神决不是放弃和泄气,而是野蛮强烈的欲望,从而光荣、高贵、超乎常人地成为征服一切衰败事物的新生胜利者。还有对尼采的柏格森式的接受。最典型的是法国的柏格森研究者夏尔·安德勒,他在三卷本《尼采 生平与思想》①中,解读出了一个更加自由和更具批评性的柏格森。尼采的透视主义(Perspectivisme)就是对抽象'理智主义'的否定;'反康德主义'就是'生命冲动",被纯化为"强力意志",这样,向时代的自由精神的主要敌人,比如以涂尔干为代表的实证主义哲学倾向,进行斗争成为可能。柏格森的《物质与记忆》和《创造进化论》成为夏尔·安德勒阅读尼采的依据和参照。再有就是一些法国知识分子受像雅斯贝尔斯那样的德国学者的影响,他们对尼采的接受主要是'德国'式的。他们从尼采的《道德谱系》中看到了深刻的悲剧意义和反对法西斯的"重要政治"的丰富基础。②还有一些法国人,像'自由射手'派,法国新黑格尔主义代表让·华尔等,他们最关注的是尼采的道德思想,他们认为运用尼采思想和对黑格尔、海德格尔或西美尔、狄尔泰等的研究一样,有助于摆脱法国大学形式主义和僵化的教学和研究。还有以马克思主义理论家亨利·勒菲伏尔为代表的从社会主义思想或马克思主义角度对尼采的解读。③以巴枯宁和斯蒂纳为代表的自由主义的对尼采的接受,他们从尼采中看到的是政治上的无政府主义。当然还有赶时髦的、法西斯式的对尼采的解读,这里说的是那些信奉莫拉④的法国人为与莫拉保持距离而使用的尼采形象。莫拉阵营中的"左派"希望用尼采的"罪恶与生命"之间的神秘关系与法兰西行动的缔造者抗衡。还有复杂的'索雷尔式的尼采'和'左派莫拉派",蒲鲁东派创始人爱德



①《致夏尔·莫拉的信》,1939 年 9 月 25 日,转引自 *Frédéric Grover*、Drieu La Rochelle,加利马出版社,1979 年,第 130 ~131 页;Zeev Sternhell:《不左不右法国的法西斯意识形态》,1983 年 第 81 页以下。
②咯鲁瓦(1913 ~ 1978):法国作家、哲学家、社会学家。1938 年与巴达耶等人一起创建社会学学院,是科学院院士,积极抵抗运动分子。主要著作:《艺术的知识分子诉讼》(1938)、《描述马克思主义》等。
③巴达耶(1897 ~ 1962) 法国作家,因对"性"的研究和著述对当代许多哲学家和作家产生重要影响。1922 年发现尼采,1929 年发现黑格尔 1935 年建立"进化论小组";"反击",次年成立"无头类"(无首领的 Acéphale)。主要著作:《论尼采 机遇的意志》(1945 年)、《文学和罪恶》(1957 年)、《仇恨和诗歌》(1947 年)等等。他从来不论尼采,而他本人具有强烈的尼采色彩他说"我本来应该在没有黑格尔的情况下成为黑格尔,但我没有方法当人们没有方法和目的时,人们面对现实就不是黑格尔,而是尼采。为了肯定生活尼采不遗余力地耗尽他的理性,他在《快乐的知》中宣称'从自我探寻而感到劳累时起,我就学会了找到'"
④据阿隆的回忆录,他的伙伴早在发现海德格尔之前就从尼采那里思考偶然性的问题,他从尼采出发要尝试构想他的一个新的观念,发展"他的'自为'与'物的荒谬情性'"之间的对立。
⑤萨特:《哲学的处境》,加利马出版社,1990 年。
⑥巴兰(Parrain,1897 ~ 1971):法国哲学家、评论家,德国和俄国文学专家,主要关注语言本质问题。
⑦参见雅克·勒·里德:《尼采在法国》法国大学出版社,1999 年

华·贝特,从前人们视之为柏格森派。[1] 而咯鲁瓦[2]、巴达耶[3]等是彻底的反法西斯主义者,他们出过《无头兽》杂志,并出版过文章集《论尼采 机遇的意志》。这是法国 30 年代起很有影响的一次争论。巴达耶坚持通过尼采揭示人类的"敏感性"或"自由唯心主义",他们宣称拒绝道德教授们和团体的"停滞"和"僵化"。

至于萨特,他对尼采的了解远不如上述诸人。不过早在 22 岁时,萨特就写下了他的第一本小说《一次失败》,这部处女作被后来的一些评论认为是取尼采—瓦格纳—格兹玛三角情感关系而写成的小说。书的主人公是 23 岁的弗雷里克。这部小说在萨特生前没有发表,直到 1990 年才收入《萨特青年时代著作集》出版。当时布兰茨维格开设"尼采是哲学家吗?"课程,这个课引发了萨特对'偶然性'的哲学思考。[4]但萨特还没有感觉到尼采深刻、细腻的哲学风格,他更加感兴趣的是尼采著作中的诗人和预言家的风格,是一种神秘主义。1944 年,萨特还写过一篇长文《去一回》,他多次重复说'尼采不是一个哲学家'[5]。可以看出,萨特那时对尼采是略有微词的。在这篇评论巴兰[6]的文章中,萨特说:"巴兰不曾害怕去重建他在《强力意志》中获得的对'我思'的可悲的分析。我们知道尼采并不是哲学家,为什么职业哲学家巴兰要求救于他的空话呢?"[7]而在著名的《圣·热内》中,萨特对尼采的理解是这样的:尼采是一个"要求过精神孤独、文学挫折、疯狂,通过



①萨特:《圣·热奈》,加利马出版社,1952 年,第 387 页。

罪恶获得世界……”①的狂人。1938 年的中篇小说《厌恶》和长篇小说《自由之路》中,萨特引用了尼采的《查拉图斯特拉》中的大段预言语录,可以从中感到萨特的尼采式的分裂和彻底无信仰精神,还有对既定价值、对至高宗教的强烈反感以及极端的个体自由倾向。

尼采对萨特的影响不是纯哲学的,正如昂利·列维指出的,尼采更多的是为早期的萨特"定调",那就是"反叛"、"自由命运"、"意志"、"征服"、"彻底否定"。尼采的作品中表现出来的浓厚的悲观主义色彩,也为与马克思主义者合作之前的萨特涂上了"灰暗"的颜色。



①《存在与虚无》,第 147 页,209 页

第三章
《存在与虚无》的前奏：《自我的超越性》

萨特从德国回来之后,开始发表他的第一批哲学著作,主要是以现象学的方法分析研究他所感兴趣的问题。这些著作是《存在与虚无》的理论前奏,或可说是《存在与虚无》思路和构想的理论准备。特别是《自我的超越性》，它是萨特发表的第一部哲学论著，写于柏林(1934 年),1936 年在《哲学研究》第 6 期上发表。而在此之前发表的两篇文章从严格意义上讲都不算是哲学研究，一篇是 1927 年有关实在论的文章，另一篇是 1931 年发表在《公牛》杂志上的以寓言形式表达他的观点的《真理的传说》。

1988 年，弗兰出版社出版了《自我的超越性》的单行本，西尔维·勒蓬作注并写了导言。他在导言中正确地指出，这部书开始了通向《存在与虚无》的研究工作，是对胡塞尔现象学的关注导致的哲学研究。可以说，萨特那个时期的所有著作或写作构想都是一个整体（或者已经开始写，或者正在构想之中)。1935 年 ~ 1936 年他同时写《想像》(1936)和《想像物》(1940)。《心理》写于 1934 年,后在 1939 年以《情绪理论纲要》之名发表。《存在与虚无》紧接着在 1943 年发表。在《存在与虚无》中,萨特在补充和深化他对‘唯我论’的批判中明确地坚持了《自我的超越性》的结论。① 而且,《自我的超越性》基本上包含了《存在与虚无》中的绝大多数的论题。法国克莱芒大学



①参见《自我的超越性》编者序，中译本，杜小真译，商务印书馆 2001 年版。

教授雷诺·巴尔巴拉说“：在我看来，他(萨特)的小书《自我的超越性》是他最重要的著作 整个《存在与虚无》的内容都包容其中。”所以在解读《存在与虚无》之前，还是有必要介绍一下这部重要著作。

波夫瓦在《年华的力量》一书中对此有过很好的介绍：“《自我的超越性》在胡塞尔的方向上而又在某些观点上与胡塞尔的最新的理论相对，描述了‘我’和意识的关系。在意识和心理之间，萨特坚持了他一贯坚持的区分。当意识是直接的和对自我的明确在场时，心理就是对象的总体，这些对象只有通过反思的活动才能被把握，它们像知觉的对象那样只是通过侧面(profils)表现，比如仇恨是超越物，人们是通过‘体验’(Erlebniss)领会，其存在是或然的。我的‘自我’本身是一种世界的存在，他人的‘自我’也完全一样。因此，萨特确立了他最古老也最执着的信仰：存在着非反思意识的自主性。拉罗什福科和法国心理学传统所说的自我的关系会破坏我们最自发的运动，它只在某些特别的情况下出现。对萨特来讲更为重要的是：这种理论，也惟有这种理论，能够使以同样的对象方式为他人和‘我’存在的心理、自我脱离唯我主义。消除唯我论，就能够避免唯心论的陷阱。萨特在结论中坚持他的论证的实践贡献(道德和政治上的)。”①

萨特的这部著作分为两个部分：



①这里萨特所说的自我形式存在的理论，主要指现代哲学中的新康德主义和经验批判主义的意识概念新康德主义主要指的是形而上学家拉舍里埃(Lachelier,1832~1918)和布兰茨维格(Brunschvicq.1869~1944),经验批判主义指的是马赫(Mach) 根据康德'我思必然能伴随我们的一切表象'(《纯粹理性批判》),他们得出结论说，自我是寓居于意识的所有状态之中

②布罗沙尔(1848~1907):他不单单是哲学史家，还写过《论错误》、《古代和当代哲学研究》等伦理论著

我(Je)和我(Moi)

萨特的研究主要针对的是胡塞尔的一个论题：诸多意向性的多样性要求一个恒常的自我的极，为的是使诸多印象的形态、诸多没有被极化的经历在使主体和时间性不可能构成的情况下，自己不会逐渐消失。所以萨特一开始就指出，“对于大多数哲学家，自我是意识的‘寓居者’。其中一些人断定它在‘经历’内部的形式在场是统一的空洞原则；另一些人——主要是心理学家——则想要发现其物质在场，视做我们心理生活的每一时刻中的欲望和行为的中心。在此，我们要指出：自我既不形式①地也不物质地存在于意识之中，它在外面，在世界之中，如他人的自我一样是一个世界的存在”。从这开始,萨特根据胡塞尔的意识理论,主要根据的是《观念1》和《笛卡尔的沉思》的有关章节，阐发了他对意识及其结构的主张，从而奠定了他的存在主义本体论的基础。也可以说在意识这个问题上,是萨特(包括梅洛·庞蒂等)与胡塞尔现象学承继与差异最为明显的地方。

1. 对“自我”的形式在场理论的批判

萨特在此主要针对新康德主义者和经验的批判主义，也是针对布罗沙尔②的理智主义。萨特认为，康德的批判哲学先验统觉或先验意识把感知或思想当作确定经验可能性的条



①在法文中，’Je 是用做主语的我；“Moi’是重读人称代词，可作主语和宾语、表语或和介词联用、强调语气等
②胡塞尔：《纯粹现象学通论》43 节法文本，利科译，第 139 页；中文本，第 120～121 页，李幼蒸译，商务印书馆
③现象学还原：参见《观念 I》56、62 节“……排除自然是使我们能够将目光转向先验纯粹的一般意识的方法手段……由于其作为‘根源’科学的特殊本质，任何素朴的（独断论的）科学所忽略的那类方法论问题，都应当由现象学精心地加以考虑，

件。但在现代哲学中却因此存在一种危险倾向，那就是旨在实现用批判规定可能性的条件，把它确定经验可能性的条件看做一种实在。萨特认为这是一种唯心主义。他认为，这些哲学家并没有正确地理解康德，康德没有肯定有关我思的事实存在的任何东西。相反，他似乎完全看到意识在某些时刻是无我的，所以他说，“我思必然能够伴随我们所有的表象”。由此得出‘自我’实际上寓居于意识的所有状态，并且是‘自我’真正地对人们的经验进行了真正最高层次的综合是不恰当的。

萨特求助于胡塞尔的现象学。萨特区分了两种我：我(Je)和我(Moi)。[①]前者是指主动人格形态的我，后者是指具体的心理一身体的我。它们实际上都是“自我”，但又是“自我”的两个不同的侧面。萨特要解决“我”(Je)在意识中的事实问题，抛弃后康德主义者牵强的解释。现象学是一种科学研究，而不是意识批判。现象学的基本手段就是直观。在萨特看来，现象学的基本手段就是直观“在直接直观的活动中，我们的直观是对‘物本身’的直观。”[②]而且“物是亲身向我们显现的，或甚至是原本地向我们显现的”。所以，我们可以设定 现象学是事实的科学，它提出的问题是事实（即胡塞尔所说的本质），是一种描述的科学。萨特在这里没有参照经验事实和本质之间的对立，但重视参照了事实问题和权利问题。因此现象学也是给定物的科学。按照“建立本质的或本相的科学”的要求，就应该看到：这些本质是与信念一起进人直接的视线中，就像各种对象的情况。从这个观点看，它们是(理想的)事实。这样，“我”与意识的问题就变成了存在的问题。胡塞尔通过现象学还原③重新找到并把握了康德的先验意识。

但是，萨特在此并不满足于胡塞尔的这个先验意识，虽然



①参见胡塞尔:《笛卡尔的沉思》第 11 节"心理的我和先验的我":"通过现象学还原,我把我的自然人的我和现象的我和我的心理生活——还原为我的先验的和现象的我,即先验和现象学的内在经验领域"

②萨特用我(Je)这个概念指在其主动形态中的人格,而用我(Moi)指同一人格的心理—物理整体。显而易见,(Je)和(Moi)合二为一构成"自我",二者只不过是'自我'的两面。还可参见《存在与虚无》

③在《逻辑研究》第二卷第二部分第 8 节'纯粹的我和'有意识''中:"此外,我应该承认,的确,我绝对不能发现这个与必要参照相对立的原始的我"而在 1913 年再版时他补充注解说"从此,我学着去找它或不如说,知道不应该在对已定物的纯粹领会中被对于落入'我'的形而上学的过度恐惧所控制。"另外在《观念 1》第 57 节的注解中,胡塞尔说:"在《逻辑研究》中有关纯粹自我的问题上我采取了一种怀疑主义的立场,这一立场随着我的研究的进展不能再加以坚持了"在正文中指出,"纯粹自我似乎是某种本质上必然的东西,它在任何意义上都不可能被看做是体验本身的真实部分或因素……只就直接的、可明证论断的本质特性及其与纯粹意识被共同给予而言,我们将把纯粹自我当作一种现象学材料,而一切超出此界限的与自我有关的理论都应该加以排除"(中译本,李幼蒸译,第 152 页)。

④参见《存在与虚无》第 23 页:"一个被认识的绝对不再是绝对,因为它成为了相对于人们从它那里(转下页)

他并不放过胡塞尔在《观念 1》中的任何精妙的论述。他承认:我们心理的和心理—物理的我是应该受现象学还原打击的先验对象。但仅有这个"我"是不够的,必须要有一个先验的我,有一个绝对的意识结构来超越它。①那就需要 1)把先验领域变成无人称的、先人称的,也就是在我思之前要有一个先验意识的领域。2)"我"(Je)只属于个人的范围,只是(Moi)的一种面貌,主动的面貌。②3)我思能够伴随我们的表象,因为它似乎是在"我思"没有致力于创建的统一的基础上出现的,并且正是这事先的统一反而能使我思成为可能。4)这就需要设想一个绝对无人称的意识,人格并不是意识的必要伴随。我们可以看出,这些看法是萨特要维护的论题的基础,是与胡塞尔后期思想对立的。③萨特认为,胡塞尔在晚期著作中又回到了先验的"我"(Je)的传统观点。根据这种观点,先验的"我"(Je)在每种意识的后面,是这些意识的必要结构,它的光线会落到每个在关注的领域中出场的现象上面,这样,先验的意识严格地变成为人格的。而萨特认为,把先验的我设定为统一和奠定任何意识的个人家园,是表面的、肤浅的,他的自我是超越的,而不是浮面的我的统一和个体化。因为,这样的"我"只会让意识(先验的纯粹意识)脱离自身,只会分离意识,像一个不透明的刀片切入每一个意识之中。那先验的"我"就是意识的死亡。

可以看出,萨特坚持的胡塞尔的'先验意识",其实是一种纯粹意识。意识的实存是一种绝对,意识的实存类型就是成为自我意识。④当意识成为一个超越对象的意识时,它就意识到自我。因此在这绝对内在性的被萨特称做第一等级的意识



（接上页）获得的知识的。事实上，这里的绝对不是在认识的基础上逻辑地构成的结果，而是经验的最具体的主体。它完全不相对于这种经验，因为它就是这种经验。因此这就是一种非实体的绝对。”

①有关胡塞尔作为原始领域的先验意识的观念时遇到的困难，德里达在《哲学研究》(1963 年)的一篇文章中提到“胡塞尔特别指出 我的先验的我（Je）完全与我的自然的我不同。然而又不在任何地方与之区分……先验的我（Je）不是另一个，它尤其不是经验的我的形而上学或形式的幽灵。这就导致揭示其固有的心理的我的绝对幽灵式的‘我’（Je）的理论性和隐喻的形象。人们有时为了宣布先验还原和描述作者不合适宜的对象……即面对绝对先验自我的心理我（Moi）——应该使用这样类似的语言”参见《自我的超越性》,中译本,注 26,第 50 页

中,显然没有“我”的位置,这个“我”是属于具体的心理一物理的我，立足于这三维。如果把它引入意识，就会摧毁现象学纯粹意识的思想,使之固定化,模糊不清,不再是自发性,意识会变得沉重而有质量的。如果“我”(Je)不以与世界同样的名义成为相关的存在者，也就是意识的对象，①那现象学的一切重要成果就会付之东流。

2. 我思——作为反思意识的我思

萨特认为,“我思”的“事实的必然性”是正确的。问题是,“我思”是不可避免是有人称的,也就是说,在“我思”中,有一个“我”(Je)在思。这个“我”是纯粹的。萨特的“自我学”(Egologie)就是从“我思”出发的。在胡塞尔现象学那里,“自我学”是要对我对作为世界构造之主体性的个体意识进行的科学的阐释，它以先验自我为研究对象和研究的出发点，经验自我在胡塞尔的现象学“自我学”中是先验还原所排斥的对象。而唯我论(Solipsismus)更多带有战略性的含义,在术语上表明一种关于只有各个经验的自我自己才存在的既定主张。萨特认为，胡塞尔犯了一个类似笛卡尔的错误，就是把我思中的我当作始初的、本原的东西，把我和思放在同一水平上。萨特认为，我思是不带任何状态或行为构造的纯意识中的一种领悟。萨特说：“每当我们或凭借直接直观，或通过记忆的直观把握我们的思想时，我们就抓住了一个‘我’(Je),这个‘我’是被把握的思想的‘我’，而又表现为超越这种思想和其他所有思想的‘我’。比如,我回忆昨天在火车上观赏的风景,我可让对风景的记忆原原本本地回来，也能回忆起我看见过的风



①参见《自我的超越性》中译本,第 10 页。还有胡塞尔:《时间的内在意识》附录 12《内在意识和把握经历》。

② 同上书,注 29:"概括言之,意识的现象学分析区分了意识的三个等级:1. 出于未被反思意识的水平,对自我的非位置性意识;自我意识和我思在一起是对超越对象的意识。 2. 反思着的意识对自身是非位置性的,但对被反思的意识是位置性的。 3. 在第二等级上的正题活动,通过这种活动,反思意识对自我变成位置性的。换言之,在第二等级,存在着对未被反思的活动至于未被反思的意识的自主性,在《存在与虚无》的导言中有详尽说明。"

③芬克(Fink):《处在当前批判中的 E. 胡塞尔的现象学哲学》(< Die Phénoménologische Phhilosophie E. Husserl in der gegenwartigen Kritik. Kantstudien >),1933 年

景。这样,我总是能够以个体的方式进行任意一种回忆活动,而'我'(Je)随即出现。"①

所以,萨特从现象学的意识分析出发,认为'我思'是第二等级的活动。②这种"我思"是通过一种向着意识的意识进行的。在第一等级中,是反思前的无先验的我的思,指向反思的意识,即绝对的意识。真正的虚无就是意识,它没有任何内容。自我的超越性在萨特看来,就是先验的我对于意识是超越的。这里的'我'(Je)实际上不是先验存在的,而是被动的,被构成的超越的对象。在第二等级中,是对对象的意识,也就是指向诸物的反思意识。这种意识不是位置性的,不停地对自己本身的对象进行确认。比如我读的书,我坐的椅子,我想到的数学公式,如 2+2=4。诸物在展现自己的过程中变成了萨特所说的"自在的存在"。在第三等级中,是指向"我"(Je)的反思意识。作为反思的意识,它反思的不是原来诸物的对象,而是一个新的对象,那就是'我'。这种意识是'位置性'的,自身与自身相关,是一种流,不断地流动,不断地展现为'自为的存在'。

由此,萨特得出这样的观点:立足于意识的本质直观的理论观点迫使我们承认,"我"不能成为体验的内在结构的一部分,那在未被反思的水平上就不存在"我"。比如当我奔跑着追赶电车时,当我看表时,当我面对一幅肖像陷入沉思时,都没有'我'(Je)存在,有的只是对我要追赶的电车的意识等等。"我(Je)不能是意识的一部分。除了意识之外,没有任何东西能成为意识的源泉。如果"我"(Je)是意识的一部分,那就会有两个"我":反思意识的我和被反思意识的我。胡塞尔的弟子芬克③甚至还指出了第三个'我',被'悬搁'解放了的先



①参见苏国勋的文章《萨特的〈自我的超越性〉初探》，《现代外国哲学》，1983年第三期。萨特认为胡塞尔的“先验的我”有以下缺陷：1.作为意识对象的“先验的我”有了某种不可理解性；2.这种不可理解性阻碍了意识过程，破坏了意识的自发性；3.重要的是，“先验的我”违反了“意识是一种非实体的绝对”这个现象学的基本观点

验意识。但萨特认为这是不可能的。如果三个都是意识的真实成分，反思的和被反思的我的交流是不被允许的，三者要同一为独一的“我”也是不被允许的。所以这个“我”（自我）可以规定如下：1）“我”是一个存在者，这个存在者的存在类型是具体的。无疑，“我”的存在类型与数学、意义或时一空的存在类型迥然不同，但这种存在类型却是真实的，它表现为超越物。2）“我”投身特殊种类的直观之中，直观总是以不均等的方式在被反思的意识后面把握“我”。3）“我”若没有反思行为发生，就永远不会显现出来。如果我思的对象不是这个“我”（Je），那“我在”就永远不会显现出来。在那种情况下，存在一种没有“我”的反思的未被反思的行为，而这个“我”向着一种未被反思的意识。未被反思的意识变成为反思意识的对象，然而却不停止肯定它自己的对象（一把椅子，一个数学的真理等等）。同时，一个新的对象出现，这是肯定反思意识的机会，而且它因此既不与未被反思的意识在同一水平上（因为未被反思的意识是不需要反思意识以求存在的绝对），也不与未被反思的对象（椅子等）在同一水平上。“我”因此不是意识的所有者，而仅仅是意识的对象。4）超越的“我”应该受制于现象学还原。“我思”肯定的太多。伪“我思”的确实内容并不是“我意识到这把椅子”，而是“有对这把椅子的意识”。这样的内容对构建现象学研究的无限而又绝对的领域是足够了。胡塞尔用现象学还原要消除的是这个“我”，以能够达到“本质直观”，但他又要把先验的我引入意识，把“我”造成一个先验的我，① 萨特认为，这其实是违背胡塞尔现象学意识论的初衷的。

所以，萨特在此是要否定胡塞尔“把先验自我赋予意识”，也就是要回到现象学理论开始的意向性中去。



①拉罗什福科:《箴言录》,1963 年版，附录：“自爱是对自己的爱，同样是对所有为自我之物的爱。它使人成为自己的偶像并且使人们成为他人的暴君，如果财富为之提供各种方法的话。自爱永远不在自我之外栖息，只是像蜜蜂停在花朵上那样停留在陌生的主体之中。没有任何东西像欲望那样专制，那样隐藏着自身的目的。也没有任何东西像欲望的行为那样敏捷：它的灵活不能表象，它的改革被看做是变形的改革，它的提纯可看做化学的提纯。人们不能探测到它的深度，也不能穿透其深渊的黑暗。”

②参见《存在与虚无》导言 3:《反思前的我思和感知的存在》,中文版,第 8 页以下。在这部分，萨特强调了意识没有实体性。他批评笛卡尔唯理论本体论把绝对设想为实体，他否定了认识至上的观点，发现了进行认识的存在

3.“我”(Moi)的物质在场的理论

萨特首先指出,他不同意康德和胡塞尔把“我”(Moi)当作意识的形式结构的倾向。我(Je)永远不是纯粹形式的,“我”总是——即便是抽象设定的——物质的我(Moi)的无限收缩。但是萨特在这里要提醒又走上纯粹心理学的理论，肯定“我”(Moi)在我们意识中的物质在场，这是自爱(amour – propre)道德学家们的理论。在他们看来，对自我的爱——也就是具体的物质的我——应该消失在千形百状的情感之中，每一个行为的基本结构都是对“我”(Moi)的召唤。而萨特认为,“对我的回归”完全不对意识在场，但并不意味着反对这种回归。这里会有一种无意识产生，比如当我看见一个水杯时，当水杯对我显示为可欲求时。萨特认为，拉罗什福科是最早使用无意识而又没有为之命名的人。他认为，自爱以最多样的形式隐藏着，在把握它之前必须发现它。[①] 这样就会引出 如果“我”(Moi)没有对意识在场，那它就隐藏在意识后面，是我们的一切表象和欲望的吸力极，我(Moi)于是努力要得到对象以满足自己的欲望。这在萨特看来，是突出了心理学家们的错误：把反思行为的基本结构和心理行为混为一谈。萨特认为，对意识来讲，总是具有两种可能的存在形式。经常的错误在于当意识表现为未被反思时，人们给它加上了一种反思的结构并且僵化地称之为无意识的结构。[②] 萨特通过皮埃尔的例子要指出，欲望、情绪不是像自爱心理学家们认为的那样是无意识的，而是未被反思的行为，是意识到自身的非正题的行为，这就是在作为诸物的一种性质的世界上面的自我超越和自我把握，情绪是对世界的改造。



①意向相关项起源于希腊文，基本含义为“被思考的东西”(Gedachtes)、“思想”(Gedanke) 或“意义”(Sinngehalt)，它与意向活动(Noesis)相对应，构成胡塞尔现象学的一个核心概念。意向活动起源于希腊文，基本含义为“思维”(Denken)、“思维活动”(Denkakt)或“意义给予”(Sinngeben)。胡塞尔通过纯粹意向体验的分析而得出这样的结论：所有意向活动作为非实项一意向的成分自身都带有意向相关项，即被意指的对象性的意义。在通过现象学悬搁而获得的纯粹意识所进行的本质分析中，胡塞尔区分出两个从属于每一个意向体验的结构因素意向活动和意向相关项，亦即体验的实项组成部分和体验的非实项一意向组成部分。意向活动的两个成分 1.非一意向的、素材—材料的成分(色、触觉、快感、追求感等感觉内容)；2. 自身带有意向性的特殊之物的成分，这些成分将‘感觉材料’激活，并且作为意义给予的层次而附在感觉材料之上，使感觉材料具有意向性功能(狭义上的意向活动)。参见《胡塞尔现象学概念通释》，第 311~312 页。

② 参见胡塞尔：《纯粹现象学通论》第三编第三章，还可参见萨特：《自我的超越性》注(45)，第 53 页。

萨特于是得出结论：未被反思的意识应该被视做自主的，全然无须补充的整体。这就是说，意识是作为被反思物直接显现，未被反思物对被反思物具有本体的优先性，因为它完全无须成为被反思的以求存在。这种自主性在意识的基本意向性中找到了自己的基础。在《想像》等早期作品甚至在《存在与虚无》中，这始终是一个中心论题，因为萨特认为这是消除任何唯心论的唯一彻底的途径。这样，“我”(Moi)不应该在这些未被反思的状态中被寻找，也不应该在它们的后面寻找。“我”(Moi) 只是作为反思意向的对象的相关物 (Corrélatif noématique，又译意向相关项①) 与反思行为一起显现的。萨特在这里借用了胡塞尔的‘noème’和‘noèse’的术语。② 而萨特要把具体的心理实在称做“noèse”，把寓居其中的意义称做“noème”，比如被感知的开花的树是我现有的感知的“noème”。在此萨特要说明，“我”(Je)和“我”(Moi)合二为一了，这个自我（二者只是自我的两面）构成了我们的被反思意识的无限系列的理想（意向对象）而间接的统一。所以萨特指出，“我”(Je)是作为行动统一的自我，“我”(Moi) 则是作为状态和性质统一的自我。萨特说，为了避免说我们在同一实在的这两种状态之间确立的区分是语法性的，我们说它只是功能性的。

“自我”的构成

在这一部分，萨特主要描述了‘自我’的各种状态、行动、



①这部分要讲的"自我"与各种状态、行动、性质的关系问题,在《存在与虚无》的《时间性》一章中有论述(中译本第 220 页以下)。
②参见《存在与虚无》,中译本第 220～221 页。
③关于仇恨,在《存在与虚无》的"为他人的存在"中有所论述(中译本,第 514 页以下)。
④Erlebnis:被经历的经验,意向的体验。萨特在《想像》第 144 页的注释中把这个术语归结到《观念 1》(36 节)(法译本,第 115～116 页,中译本,第 105 页以下):体验是对某种东西的意识,例如,一个想像是对某确定的怪兽的想像,而一个知觉是对某个"现实的"对象的知觉,一个判断是对与其相应的事态的判断……这并不与在世界中的、特别是在事实性心理学关联体中的体验事实相关。体验本身的本质不仅意味着体验是意识,而且是对什么的意识,并在某种确定的或不确定的意义上是意识。因此体验也潜在地存于非实显的意识本质中,非实显的意识可通过上述变样转变为某种实显的我思思维,我们把这种变样形容为"注意的目光对先前未被注意到的东西的转向",

性质的关系问题。"自我"是在意向性的活动中构造成的,它是非强制意义上的性质的状态和行动的统一。[1]"自我是各种超越的单位的统一,而且这种统一超越自身。"在《存在与虚无》中,他又重提这个想法:"我们把心理理解为自我,它的状态、性质和活动。自我在'Je'和'Moi'这双重语法形式下代表我们的人称,它是超越的心理统一。我们在别处已经作过阐述。作为"自我",我们是行为主体和权利主体——这些行为和权利可能是主动的也可能是被动的——我们是意志的施动者,是一种价值或责任判断的可能对象。"[2]

1. 作为意识统一的状态

萨特首先肯定状态是向反思的意识显现的。状态投身于意识并成为具体直观把握的对象。萨特举了"我恨皮埃尔"这个状态的例子。[3]首先,恨的状态是向反思意识的注视在场,是真实的,一切都是通过反思而达到的。这就提出一种意识的意识。比如我看见皮埃尔,我由于厌恶感到惊慌(我已经处在反思的层面上)。但这厌恶并不是恨,我恨他由来已久,暂时的厌恶感谈不上是恨,恨是一种心理状态,而这种状态是向反思意识显现的。其次,我的恨和我的厌恶经验是同时向我显现的。但是它又不仅仅局限在经验之中,它是在每一个反感、厌恶和恼怒的运动中表现出来的。萨特在此区分了状态(存在)和显现,这个状态近于一个心理的自在的成分。状态其实并不属于意识。在我陷入其他事情时没有任何意识揭示它,在我想到皮埃尔而感到厌恶、恼怒时恨就已经存在了,表现为存在的连续。所以,恨成为了超越的对象,而每一种体验④都揭示恨的整体,又是恨的一个侧面,一种投射。恨是在



过去与未来之中，对无限的恼怒或厌恶的意识的一种确信，恨是这无限意识的超越统一。这样在特殊意识发生时我说“我恨”或“我爱”,就开辟了一条向着无限的通道,就类似于我们发现一个墨水瓶或吸墨纸的蓝色时所制造的通道。最后，这个与反思活动相关的恨的状态，表现了作为状态构成成分的被动性特性。这个存在是惰性的。实际上它是身体（直接的物）和体验之间的中介，只不过，状态在身体一方和意识一方起作用的方式是不同的。在身体一方，状态的行动确实是原因(是我模仿的原因),比如“:为什么你和皮埃尔别扭?”“因为我恨他。”而在意识一方就不一样，恨的状态通过排斥等显现出来，就像从中流溢出来一样。恨和排斥的特殊“体验”关系并没有逻辑。这是一种神奇的联系。

2. 行动的构造

萨特并不企图对主动的意识和单纯自发的意识进行区分，这是一个难题。萨特只是要指出：参与的行动是超越物。对于具体的物,如“弹钢琴”“开汽车”“书写”等,超越是显而易见的，因为这些行动被困于物的世界。但一些纯粹心理的行动(比如怀疑、推理、沉思、假设等)也应是超越的。行动不仅仅是意识之流的对象的统一，同样也是一种具体的实现过程，行动要求时间是为了自我实现。在此，萨特批评了笛卡尔的怀疑，他认为既然笛卡尔的方法论怀疑是行为，那就应该是反思意识的超越对象。但是“我怀疑,故我在”,涉及的是反思意识在其暂时性中把握的自发怀疑，还是怀疑的举动呢？这是笛卡尔模糊不清的地方:他没有区分“我”和“思”的不同层次。



①关于“可能”参见《存在与虚无》“‘自为’与‘可能’的存在”(中文版,第 138 页以下)。
②萨特在此回到他在 1937~1938 写的《心理》中的现象学心理学观点。在发现了“心理对象的概念——这在他的有关自我的研究中已初见端倪——之后,又把它施用于不同的状态和情感之中。但他不满意这种心理学,特别是由于它还是缺少在《存在与虚无》中被发现的‘虚无化’的概念。《心理》被放弃了,只有一部分在 1939 年发表,即《情绪理论纲要》。参见波夫瓦:《年华的力量》,第 326 页。
③参见《存在与虚无》,第二卷五“自我和自我性的圈子”(中译本,第 147 页)。

3. 作为状态的非强制性统一的诸种性质

萨特要描述一种自我直接成为状态和行动的超越的统一。性质则可能是状态、行动与自我之间的中介。比如当我们多次对各种人产生恨或产生积怨或持续的愤怒时，我们把这些不同的表现统一起来，并欲求一种制造这些表现的心理配置。这种心理配置(我特别恨,强烈地恨,生气等)自然胜过并相异于一种简单的中介。因为它是超越的对象，代表着状态的基质，就像状态代表着体验的基质一样。和状态与情绪的关系与流溢的关系不同（流溢只是把意识和心理的被动性连接起来），性质与状态的关系是现时化（实显）的关系。所以，萨特把性质确定为一种潜能，潜能在不同作用的影响下过渡到现时性中，而性质的现时性恰恰就是状态（或行动）。性质和状态的区别在于：性质是对象被动性的统一，状态是自发性的对象的统一。比如，没有任何恨的意识，恨就会表现为活动着的存在物；相反，如果没有任何恨的情感，相应的性质就始终是一种潜能。潜能与简单的可能性①完全不同，它表现为真实的,但存在方式是潜在的(比如缺陷、偏向、能力、意向、本能等)。②状态和行动在自我中获取性质所要求的统一。

4. 作为行动、状态、性质的极的“自我”之构成

萨特区分了‘心理’和‘意识’,心理是反思意识的超越对象。自我对反思显现为超越的对象，这种对象恒常地实现心理综合。自我属于心理一方 在《存在与虚无》③(我和自我的



①《观念 1》(《纯粹现象学通论》),中译本 131 节,第 317 页:"对象,在意向对象意义中可规定的 X"。在这一节的前面一节"关于意向对象之意义的本质界定"中,胡塞尔还指出:每一个意向对象中都有十分固定的内容被界定着。每一个意识都有其什么,而每一个被意指者也都有'它的'对象物。显然,对每一个意识来讲,从本质上说,我们必须能对它的对象物作这样一种意向对象的描述,"正如它被意指着一样"。我们通过说明和概念把握获得了一整套封闭的形式的或质料的、实质上规定的或'未被规定的'('被空洞地意指的')谓词",而且在它们变样了的意义中的谓词,规定着所说的意向对象之对象核的"内容"。这里可以看到与康德思想的关系(《纯粹理性批判》,第二编第三章第 4 节"关于神之存在本体论的证明之不可能")。康德实际上是要批判笛卡尔的本体论证明,要说明不能从性质中获取存在,因为本质是被知性规定的,而存在是向感知给定的。(中译本,蓝公武译,第 426 页)

②胡塞尔:《内在的时间意识》,第一部分第 3 节:"原始联想:"当我们听到一支乐曲的时候,单个的声音并非随着它对我们的刺激的停止(它所引起的神经运动)而消失。当新的一个声音响起来的时候,以前的声音并非完全消失,否则的话,我们就不会注意到这些声音的前后相续关系,这意味着,我们每次听到一个声音或一种空的间隔,但从来不会形成一支乐曲的表象。但另一方面,声音表象也不是不变地停留在意识中。如果它们不变地停留在意识之中的话,那么我们不会听到一支乐曲,而只能听到同时的声音的和音,或者不和谐的杂音"(《胡塞尔选集》上,中译本,第 547 页)

循环)中,自我最终通过自在的一边。这变成了超越性的原因。

为了说明状态、行动的构成问题,萨特首先引用了胡塞尔在《观念 1》中的论述:"谓词是对'某物'的谓词,这'某物'也属于有关核心,而且毋庸置疑,它与核心难以分离,它是我们前面所说的统一的中心点。它是各种谓词的接触点,是它们的支撑。但是从任意的结、与诸多谓词的任意关联的意义上讲,某物全然不是诸谓词的统一。某物应该必然与这些谓词相区分,尽管人们不能把它置于谓词之外,也不能把它与谓词分离。同样,这些谓词是对某物的谓词——没有某物是不可想像的——但又是区分于某物的谓词。"①

萨特指出,胡塞尔是要表明诸物是从理想观点上看是可分析的综合。比如一棵树、一张桌子等,都是综合的结,各种性质都是互相关联的。按照胡塞尔的分析,不同性质的联系是因为二者都属于同一个对象 X。从逻辑上讲,最初的东西就是每一性质据以归属(直接的或间接的)这个 X 的单方面联系,这个 X 是一个主体的谓词,这使得一种分析成为可能。但是,这里就有一个问题:可能存在着不可分离的而且自己支撑自己的综合整体,它不需要 X 支撑。比如,在欣赏一首乐曲时,设定 X 去支撑各种不同的音符是毫无用处的。②所以,统一的来源是各种成分的绝对不可分离性,除非通过抽象化,否则不能设想这些成分可能互相分离。谓词的主语在此将成为具体的整体,而谓词,从抽象观点看,则是与整体分离,而且只有在与整体联系起来才获得其全部



①参见胡塞尔《逻辑研究》第三研究“关于整体与部分的学说”。“抽象内容”与“具体内容”的区别相应于“不独立内容”和“独立内容”之间的区别

意义的一种性质。①

因此，萨特在此否认自我中存在着支撑心理现象的 X 极。当然，从定义上讲， X 与它支撑的诸多心理性质是相异的。但是自我是与自己的状态“同谋”的，它从来没有无动于衷过。它并不在自己支撑的状态和行动的整体之外。这个整体是诸多状态和行动的无限整体，永远不会还原为一个行动和一个状态。相对于“自我”聚合的一切状态来说，“自我”是超越的。“自我”作为未被反思的意识，使我们想到物的综合整体。这也就是萨特的意识与世界与诸物的思考：物显示了世界的极端，世界超越诸物并包容诸物。“自我”对心理对象来说，就是世界之于诸物所是的。只不过，世界在诸物幕后的显现相当稀少。正如海德格尔所说，为了揭示世界，必须有特殊的境遇。为了使世界在物的后面显现，我们对世界的习惯领会范畴必须爆发出来，这些范畴的把握实际上只向我们提供了科学的时一空世界。但是，有时，另一个世界会突然而且赤裸裸地在破碎工具后面出现。“自我”的情况则相反，它总是在状态的境界内显现。这里，萨特是要说明，不能只是从心理角度把“自我”当作一个心理对象去认识，因为那样不能得出“自我”的真正意义。萨特说，每一种状态，每一种行动，都好像若没有脱离自我的抽象化就不能存在。如果判断把“我”(Je)和自我状态分开，比如在“我爱”这样的句子中，把我和爱分开，那实际上只可能把二者联系起来。因为，自我与意识之间的关系属于存在范畴，而不是认识问题。“自我”是某种总是在人身上显现出来但又总不是真实存在的东西。所以，萨特如前所示，设定了对某物的意识和“自我”或“心理的我”的对立，这是萨特这篇论文的基石。意识的意向对象是超越自



①自笛卡尔以来的哲学，都把“自我意识”当作“意识”的核心，认为有了自我意识，才会有意识现象与外部现象的统一与综合。胡塞尔前期把意向性当作自我意识的结构来研究，后期把意识现象还原为自我意识，继承的仍然是笛卡尔—康德的传统。萨特实际上继承了胡塞尔的“意向性”的理论，但进行了改造。意向性不是表示“自我”与意识活动和现象之间关系的特性，而是表示意识与外界事物之间关系的特性。如《存在与虚无》中所说：“意识内容是内在于意识，意向的事物则超越了内在的意识内容，是外在于意识的东西。意识的意向性就是对自身的超越性”（《存在与虚无》，第345页）。参见《胡塞尔现象学中的一个重要概念：意向性》，载《哲学处境》，加利马出版社，第9页以下

身的事物，而当它以“自我”为对象时，意识才成为自我意识①。意识是直接被世界抓住，是一个“被引的对象”，而不具有什么“良心”（for intérieur）。这种对立就决定了在自我的超越整体化过程中，“自我”的直观的可疑的性质。比如，我看到“我生气”、“我嫉妒”等等，但我可能弄错，这是因为“自我”自身带有可疑的性质（甚至错误）。萨特认为，认识不是把握外部世界的唯一方式，除了认识事物，进行判断之外，还有情感，它也是把握世界的一种方式。这就产生了“我爱”、“我恨”、“我怕”等。这实际上就是“意识到意识的超越”，把知觉对象转变为情绪对象。比如，对某人的仇恨的情绪就是把某人当作仇恨对象的意识。

因此，意向性不是表示“自我”和意识活动以及现象之间的特性，而是表示意识与外界事物之间关系的特性。这个“自我”并不是像胡塞尔后来所认为的是先验对象，它是意识的自发性构造出来的。“自我”是我的状态和行动的自发超越的统一。而在人回归到直观结果的过程中才能看到“自我”是被规定为制造它的状态。这里萨特特别说明，每一个新的状态都直接（或间接通过性质）与自我在其根源上互相结合。这就相当于虚无中的创造。所以，状态并不曾在“我”之中存在，任何状态都始终是某种新的东西。这样，反思的统一活动以非常特殊的方法把每一个新状态与“我”（Moi）这个具体整体结合。状态“恨”就是这样，它不止限于是整体的联系，而是意向从反面穿越时间并把“我”（Moi）确定为状态根源的关系。行动和“我”（Je）的关系也是这样。而性质，尽管它们规定的是“我”（Moi）的性质，也并不成为“我”（Moi）由之存在的东西。比如，建筑

①参见《存在与虚无》关于“着迷的行为”(法文版,第424页;中译本,第471页以下)。萨特在这里主要通过爱来阐述主体与他人的关系、意识与意识对象及其活动的关系。“思想需要一个异化的自由帮助以把自己构成为对象……事实上,神圣的对象是在世界之外指示着超越性的世界对象。世界向我揭示了安静倾听着我的人的自由,就是说他的超越性……而迷惑,即使已经在他人中引起一种被迷惑的存在,也不能自己引起爱情……迷惑是超越性的。”

②参见《观念1》38节(中译本,第109页)自我是在具体的我思行为的统一之中。《自我超越性》,第55页,注64但胡塞尔把个人的体验的论题同化于纯粹的“我”的论题,二者对于共同反对世界的偶然论题是同样必要和无可怀疑的,也就是说,他不把“自我”置于先验心理的领域之中。

材料集合体的情况:每一块石头、每一块砖都凭着自身存在着,而集合体又凭借它们中的每一个而存在。“自我”的情况则恰恰相反。“自我”是通过真实的连续创造保持自己的各种性质。然而,我们并不把“自我”视为最终处于性质之外的纯粹创造性的源泉。其实,若依次消除所有的性质,就会得到一个被缩减的极。若去掉自我的所有潜能,进行一次无限剥离,“自我”就会消失了。所以,研究“自我”到其状态的过程是很有意义的。这里涉及的是一种神奇的过程。①也就是说,它的原因始终是不可理解的。由于各种不同的意识,创造就有所差异,但可以说,无论是什么样的创造,都是一种诗意的生产。这里涉及的是“自我”的自发性,自发性被迷惑,但却持续着。②由此可见,自我是一种非理性反思性的产物,其难以发现的根源在于一种它的我一同一性只有语法意义的自发的意识。实际上,比《存在与虚无》早10年,比《家庭白痴》早差不多40年,萨特在此就已经注重非反思的维度,以挖掘意向与其对象间的关系结构。反思处于“人为”的一方:心理学推论的基本可疑特性就是“自我”的超越性的补充证明,而且永远不是内在于意识的。

另一方面,萨特指出,“自我”的自发性与意识的自发性是不同的。“自我”的自发性如前所述是被动的,而意识的自发性则是主动地指向意向对象。“自我”的自发性在从“自我”到他物的过程中实际上设定了自发性避开自身的事实。比如,“恨”尽管不能通过单独的“自我”存在,但无论如何“恨”还是拥有相对于“自我”的某种独立性。所以自我实际总是被自己制造的东西所超越,所以会有这样传统的感叹句:“我本来能够做成这事儿的!”“我,我应该恨我的父亲的!”等等。说这些



①“正是这种暧昧性说明了柏格森有关意识的绵延和‘相互渗透的多样性’的学说。柏格森在这里涉及的正是心理的东西,而不是设想为‘自为’的东西。’”“柏格森完全不想把这心理的东西的性质建立在自为的绝对基础上：他把它看成一个给定物，这是一种简单的直观，这种直观对他揭示了被内在化的多样性。它存在着，但不是为一个正题或非正题的意识而存在,这就更突出了它的情性和被动材料的性质。”(中译本,第226页)

②参见《存在与虚无》(法文本，第85~114页;中译本,第92~122页)。正因为“自我”的超越性才是自我所真正所是,所以自欺才成为可能。

话的时候,被直观的“我”(Moi)的具体总体在加重这创造性的“我”(Je)并且在离其刚刚创造的东西有些距离的地方把握这个“我”(Je)。“自我”与其状态的关系仍然是不可理解的自发性。这实际上就是柏格森所说的自由(《时间与自由意志》)。萨特在《存在与虚无》中对此有所评论。① 他指出，柏格森不知道他所描述的是对象，而不是意识，他所提出的关系是非理性的，因为制造者相对于被其制造的东西是被动的。由于这种关系是非理性的，因此并不低于我们在“自我”的直观中考察的关系。这样，我们就可以确定：“自我”是一个被感知的对象，但也是被反思科学构建的对象。这是统一的潜在的家园，意识是在与真实制造过程的意义相反的意义上构建这个家园的：首先重要的是各种意识，状态通过这些意识被建立起来，然后，“自我”通过这些状态被建立起来。意识被视做来自状态,状态则被视做是“自我”所制造的。这也是为什么“自我”在意识对自身的禁锢即“自欺”的行为中作用重大的原因。② 而这也是因为意识随后就把自己的自发性投射到对象“自我”之中，赋予它绝对必要的创造权力。而这种自发性在对象性中被表象化，被实体化了，在变成被动时神奇地保留了自己的创造力量。由此产生了“自我”这个概念的深刻的非理性。有趣的是，这两种被动性——其一创造另一个——是诗意地相连的。萨特生动地用魔法的基础、巫师来形容这种关系，也是参与的深刻意义所在。自我只有通过状态和行动的中介才能与世界沟通。“自我”是这样一种对象,它只对反思显现,而且因此彻底与世界分开。它与世界不在一个层面上。

萨特因此又明确地确定：“自我”是主动性和被动性的非理性的综合，是内在性和超越性的综合。这里有一个问题：对



①参见《存在与虚无》"对存在的探索"（法文本，第 11～37 页，中译本，第 18～46 页）。"……客观的东西决不会出自主观的东西，超越的东西决不会出自内在性，存在也不会出自非存在但是人们会说，胡塞尔严格地把意识定义为超越性。他确实是这样认为的，而这是他最重要的发现。但是他把'作为对象的意识'看成一个非实在，一个'作为活动的意识'的相关物，而且它的存在就是被感知。从这时起，他就完全背弃了他自己的原则。""意识是对某物的意识，这就意味着超越性是意识的构成结构，这就是说，意识生来就被一个不是自身的存在支撑着。这就是存在论的证明。"（中译本，第 20 页）

②参见苏国勋：《萨特的〈自我的超越性〉初探》载《现代外国哲学》第三辑，人民出版社 1983 年版。

被反思的意识进行沉思的是反思的意识。而反思在沉思内在性的过程中把内在性变成为面对反思提出的对象。内在性只是要说明：对于意识，存在和被认识是唯一和同样的事情。显现对意识来讲是绝对的，意识就是显象。①

萨特在对'自我'作了上述论证后，得出'自我'是由行动、状态、性质构造成的一个极。可以用下面的图表来说明：

被反思的层次 { 被反思意识——内在——内在性
直观的"自我"——超越性——致密性
（心理领域）

未被反思的层次 { "我"（Je）—观念（非强制性的）——超越的虚空
——无内在作为'我'（Je）——观念的虚幻充实
的身体（心理—身体领域）

这个图表表示了萨特的意识结构上的两种不同的层次：首先是被反思的层次，实际上就是纯粹意识的层次。在这个层次上，被反思的意识是一种内在性。而被直观的自我意味着一种超越性，精神上的'致密性'。其次是未被反思的层次，也可说是意指的和假设的心理层次。在这个层次上，自我是超越的虚无，没有致密性。②这也说明，萨特的'我思'是不纯的。"我思"是自发意识，但始终综合地与状态和行动的意识相联系。"我"（Je）在'我思'的境域中出现，并不是意识的自发的制造者。意识的产生是由于意识面对这个"我"（Je）并且向着'我'（Je），要与"我"（Je）相结合。这个图表更加明确地表明了，萨特的存在主义的是以非反思意识，即《存在与虚无》中的"反思前的意识"，为根本起点的。这种从胡塞尔



那里借用而又有重大改变的“先验的意识”的理论，成为了在《存在与虚无》中的“自由”观的最原初的根据。《自我的超越性》也就为以自我的存在为起点的存在主义哲学体系奠定了基础。

萨特最后做出三点结论：

一是“自我”的观念似乎实现了在先验领域中的解放，同时也实现了它的纯化过程。

在‘自我’显现之前,存在一个纯净的先验领域,即萨特后来在《存在与虚无》中经常说的‘乌有’。所有的物理、心理一物理和心理的对象,所有的真理、价值都外在于这个‘乌有’。萨特在这里特别要指出,这个‘乌有’是所有这些对象的意识。把‘内心生活’和‘精神生活’对立起来的‘内心生活’是不正确的，因为没有什么东西既是对象，同时又能属于意识的致密性。实际上,怀疑、后悔等等‘意识危机’,简言之内心记录的全部材料都变成了简单的“表象”，人们据此可能得到某些道德判断的健康的观念。而由此，萨特指出了情感、状态、我的“自我”本身都不是我独有的属性。所以，这就彻底区分了时一空中的物或永恒真理的对象性和心理状态的主体性。主体相对于自己的各种状态似乎具有一种优先的立场。萨特举例说明 俩人讲同一把椅子,他们谈的是同一件事,一人拿起来、抬起来的椅子和另一个人看到的椅子是同一把椅子，这里并没有各种形象的简单汇合，而只有一个对象。但是，当保罗企图了解皮埃尔的心理状态时，他不能到达这个状态，对这个状态的直观把握属于唯一的皮埃尔。他只能考虑一个对等物，创造真正意欲到达本质上摆脱直观的现实。心理学的领会是通过类比得到的，而现象学要告诉我们：各种状态都是对象，



诸如爱或恨这样的情感也是超越的对象，不能收编在“意识”的内在统一之中。比如，皮埃尔和保罗两人都谈论皮埃尔的爱情，他们谈的是同一件事情，但与椅子不同，他们是通过不同手段来把握这件东西，这些手段同样可能是直观的，但皮埃尔的情感并不比保罗更加确实，这个共同的对象（和椅子这个对象不同）是值得怀疑的，对两个人来讲都是属于人们可能怀疑地提到的对象的范畴。由此，萨特得出了“我”(Moi)有两种直观的可能：通过其状态就是“我”(Moi）的意识进行的直观把握，以及通过其他意识进行的不那么清楚但并非不那么直观的直观把握。在这两种情况下，我（Moi）都是一种不恰当的自明性的对象。所以，皮埃尔的“我”(Moi)之于我的直观就像对皮埃尔的直观一样是可能的。除了他的意识本身之外，在皮埃尔那里就不再留有“不可进入”的东西。意识除了自身，不可能设想其他意识。多亏了“我”(Moi)的观念，我们能够区分心理学可理解的领域——在这个领域中，内在观察的方法和回顾的方法拥有同样的权利——和只允许现象学进入的纯粹先验的领域。

这个先验领域是绝对存在的领域，这就是说，是纯粹自发性而永远不是对象、自己决定自己去存在的领域。“自我”不是意识的主人，而是意识的对象。当然，我们自发地把状态和行动构建成“自我”的构造。但是，我们的状态和行为也是对象。我们从来没有对于“自我”所制造自发意识的自发性的直接直观。萨特在这里影射地批评了弗洛伊德“天真”地设想自发的意识“来自”无意识并在无意识中已经存在。

先验的意识是无人格的自发性。意识命定要每时每刻实存，所以不能在意识的实存之前设想任何东西。也是因为这



①而在《存在与虚无》中，自由和自发性互相连接，自由和整个意识共存。当然，自由也是一个伦理概念——甚至是伦理学的重要概念——因为,我的行为是自由的表达。但是,自由的行为基于更加原始的自由,它只是它纯粹透明性中的意识结构本身。自由不只是一种概念，而是“我的存在的料子”，它一部分一部分穿越我。参见《存在与虚无》“:存在与作为 自由”。

②这个例子是从雅奈的《神经官能症》那里借用的。萨特在本书中有关雅奈以及一般意义上的无意识的论述得以估量他后来与 1934 年的立场的距离，应该指出这种变化的重要性。当萨特发表《波德莱尔》(1947)时,这种变化已经很明显。今天，他已经完整地考察了神经官能症和精神病提出的问题，而且他用的方法肯定不像 1934 年那样简单化。他特别认为他原来对雅奈治疗的年轻妇女的精神官能症的解释是幼稚的，他只说“在她的教养、性格中没有任何对之可作解释的东西”,在此,他似乎为辩证理解的概念抛弃了解释的概念,前者必然应该从这过去、这教养、这性格出发而造成。参见《年华的力量》,第 25 ~ 26 页、133页

个，我们的意识生活的每时每刻都向我们揭示从虚无而来的创造，而人并不是这些创造的创造者，意志是凭借这种自发性而构成的对象,一直趋向状态、情感或事物,永远不转回意识。这里是萨特自由思想的开端。萨特在这是还没有给自由这个概念像《存在与虚无》中那样的内涵。在这里，他认为自由是通过与他影射的责任和意志的类比得到理解的，这就是说，自由局限在先验伦理的领域。萨特从中看到直接自发性构建的先验领域内部的一种‘特殊情况”自由属于自发性,犹如一般的自我和心理属于无人称的先验意识。① 萨特在这里举了雅奈列举的例证。②

由此,萨特认为‘自我’的功能不是理论性的,也不是实践性的。自我只限于反映一种观念的统一，具体而真实的统一于是长期以来被制造着。这里，自我的自发性的现象学描述说明，自发性使得行动和激情之间的任何区分、有关意志自主性的任何观念都成为不可能的（自我有时会向意识掩盖其自发性,这是因为自我有 Moi 这个侧面）。只有在这样的层次才可能有上述观念：在这种层次上，任何活动都源于一种它超越的被动性,简言之,在这个层次上,人同时被视做主体和对象。这就好像意识把‘自我’构建成它自身的虚假的‘表象”,意识被它所构建的‘自我’所吸引,并消失在‘自我’之中,意识把自我变成自己的虎威和规律。也就是说,多亏了‘自我”,才能在可能的现实、显象和存在、被要者和被受者之间进行区分。

关于这个问题,萨特还进一步谈到了坚持‘自然立场’可能发生的困难。他提到芬克在《康德研究》一文中不无悲伤地承认,当人停留在‘自然’立场上时,那就没有时间现象学还原的理由和动机。如果这样，现象学还原就是一个奇迹。胡塞



①参见《存在与虚无》第三部分第一章:《唯我论的障碍》之"胡塞尔,黑格尔,海德格尔"萨特在其中发挥并批评了胡塞尔在《形式逻辑和先验逻辑》和《笛卡尔的沉思》中陈述的对唯我论的拒斥。萨特承认《自我的超越性》中指明的出路是不够的:"过去,我曾经相信通过否认胡塞尔的超越的'自我'的存在来逃避唯我论。我那时认为,在我的意识中不会再保留什么比他人更优越的东西,因为我从他的主体中排除了我的意识。但是,事实上,尽管我一直坚信超越的主体的假说是无用而有害的,抛弃它仍没有使他人存在的向题更进一步。即使在经验的自我之外没有别的,只有对这个自我的意识,就是说一个无主体的超越领域,我对他人的肯定仍然需要并要求世界之外一个类似的超越领域的存在。然后,逃避唯我论的唯一方式在这里还是证明我的超越的意识,在其存在本身之中,是被别的同类意识的超世界存在影响的。这样,由于已把存在还原为一系列意义,胡塞尔能在我的存在和他人存在之间建立的唯一联系,就是认识的联系,因此,他像康德一样不能逃避唯我论。"(中译本,第305页)

尔在《笛卡尔的沉思》中非常含混地影射了导致还原的某些心理动机。这样的动机是不充分的,好像是漫长研究的结果。萨特认为它还是一个认知过程,使还原没有根据。这里,萨特认为可以通过下面这样的途径来避免这个困难,那就是把"自然立场"整个设定为意识为逃避自身而做的努力——这种立场投身于"我"(Moi)之中,并且被吸收,如果这种努力从未得到回报,如果一个简单反思的行为就足以让意识的自发性一下子就脱离"我"(Je)并且显得独立自主,那现象学还原就不再是奇迹,也不是智力的方法和认知的手段,而是强加在我们身上而且我们不能避免的焦虑,成为一种先验起源的纯粹事件,同时也是我们日常生活中总可能发生的事故。

二是这样描述的"自我"观念是唯一可能驳斥"唯我论"的途径。[①]萨特认为,胡塞尔没有彻底地驳斥唯我论,他没有触及特定的、智慧的唯我论者。当"我"(Je)始终是意识的一种结构时,那意识与它的"我"(Je)一起和所有其他存在者的对立就总是可能的。最终,是"我"(Moi)创造了世界。这个世界的某些层次因其本质是否必须有一种与他人的关系并不重要。这样的关系可能成为"我创建的世界的一种简单性质,它决不强制我接受其他的"我"(Je)的真实存在。但是,如果"我"(Je)变成超越的,那这个"我"(Je)就参与世界的一切崎岖。"我"(Je)全然没有创造世界,它像其他存在一样处于现象学还原的制约之下。所以当"我"不再拥有优先地位时,"唯我论"就变得不可想像了。的确,不应该说"我像绝对一样单独存在",而应该说"绝对的意识像绝对一样单独存在"。这显然是一种利他主义。事实上,我的"我"(Je)对意识来说不再比其他人的"我"(Je)更加确实。我的"我"(Je)只不过更加内

在而已。

三是这一点也是对萨特这篇论文的写作目的的概括和他对现象学的接受的初衷。现象学决不是“唯心论”。极左派的理论家们时而指责现象学是唯心论，指责现象学把实在浸于观念流之中。而萨特不无激动地指出，如果唯心论就是布兰舒维克的‘无罪的哲学’,如果这就是精神理解(这里指的是在《胡塞尔现象学中的一个重要概念：意向性》一文中所说的食用哲学),那布兰茨维克、梅耶松、拉郎德等人实际上都犯了一个错误，那就是把认识和吃等同起来。法国哲学在百年经院哲学之后还在原地不动。胡塞尔最大的功绩就在于：相对于新康德主义、经验批判主义和任何心理主义，他拒绝把物吸入意识之中。认识就是向着……绽出。这时在其中永远不会遇到外面的阻力、痛苦和饥饿，战争在其中会随着观念的统一化的缓慢过程而冲淡。那就没有什么比把现象学家称之为唯心论者更不公正的事情了。萨特在此发出了他那著名的感叹：多少世纪以来，人们都没有在哲学中感受到如此现实的气氛！现象学家们把人重新置于世界之中，他们恢复了人的焦虑、痛苦以及反抗的全部价值。但是萨特还是认为胡塞尔的现象学在这个问题上不彻底，因为他的“我”(Je)仍然保持为绝对意识的一种结构,仍然可说是‘理论一庇护所’,并且从世界之外抽取人的一块地盘，由此转移了对真正问题的关注。所以，萨特认为,他把‘我’(Moi）的存在看做与世界具有相同的各种性质，这样就会使上述指责没有存在的理由。而另一方面，萨特认为，历史唯物论所针对的丰富论题，完全不需要以形而上学唯物论的荒谬性来作为自己的根基（这里萨特是针对法国马克思主义者的理论。在《唯物主义与革命》一文中特别谈到了



①参见《自我的超越性》,中译本,第 45～46 页

这种荒谬的唯物论),并不是非要对象先于主体,只需要‘我”(Moi)与世界同时，只需要作为纯粹逻辑的主体一对象的二元性从哲学关注中消失就足够了。世界没有创造“我”(Moi),“我”(Moi)也没有创造世界，二者其实是绝对、无人称的意识的两个对象，这两个对象是通过这种意识互相联系起来的。这种绝对的意识在被“我”(Je)纯化时,就不再具有主体的任何性质，也不是诸多表象的集合：它只是实存的原初条件和绝对源泉。但是，这种意识在“我'(Moi)和世界之间确立的相互依附关系足以让我(Moi)间接并通过状态的中介从世界那里获取其全部内容，为从哲学上确立一种道德和绝对实证的政治,不再需要更多。①

另外,前面提到过的与《自我的超越性》同时期构想和写作的著作《想像》、《情绪理论初探》、《想像物》以及中篇小说《厌恶》,其实都是通向《存在与虚无》的,并且与之紧密相连、互相呼应。因篇幅关系，我们就不再专门论述，而是在对《存在与虚无》的相关部分进行讨论时再作介绍。

①萨特后来说过,《存在与虚无》是他经过 10 年的酝酿和准备,在 1941 年从集中营回来后仅用两年时间就完成的:"……这是我在集中营时期——先是在集中营之前，而特别是在集中营时期——读海德格尔著作的结果，是我向我的神父朋友们——每星期三次——讲解这些著作的结果,此外,也是我继《心理》(萨特未发表的一部哲学著作）之后个人思想的结果，但这些思想是受到海德格尔影响"参见《萨特——一部电影》,第 68～69 页

②参见《萨特和胡塞尔》,载《萨特和现象学》,圣克鲁·封特奈高师出版社,2000年。

第四章
《存在与虚无》的主要内容

《存在与虚无》导言 对存在的探索

法国著名哲学家让·华尔在《存在主义简史》中称萨特的《存在与虚无》是法国存在主义最重要的著作,[①]是法国 20 世纪哲学的一个高峰。

慕耶教授在《萨特和胡塞尔》[②]一文中正确地指出，萨特早期著作中特别关注的胡塞尔的意向性观念证明了他很早就以创新的立场接受了胡塞尔的方法。这些著作虽然尚未涉及胡塞尔意识的意向结构，但却证明了他因为胡塞尔而关注一种"物的实在论"，也就奠定了他通向《存在与虚无》的方向。

1943 年,萨特发表了《存在与虚无》,这部法国现象学的奠基之作实际还是沿着他早期著作所开始的方向，努力要指出意向性的意向旨在让作为意向本身的自为同样局限地"整合"到存在中，而可能由于在与实在的存在的原始联系中，自为自己诞生的事实顺应整合，无须同一化。所以，在趋向一种本体地获得的实在论的过程中，萨特接受了现象学。实际上，"回到实事本身"，在萨特那里就是在存在一本体的超越的内部回到"存在着的东西"上面。也可以说，萨特的《存在与虚无》要确立一种新的思想途径，他运用一种建立在主体和现象



①应该说，这些译名都不尽合人意。在法文中，“être”的含义很复杂，它既是系动词‘是’，也表示存在、人等名词的意义，中文很难找到一个与之意义完全相符的词翻译它。Existence 被译成‘实存’，主要体现萨特赋予这个概念的个体的生存的意义。但它与海德格尔的“Dasein”概念不能相混，因为 existence 具有强烈的主观（或说人道主义）的色彩。参见本书导言中的“萨特和海德格尔”等节。

存在的现象学的认识本体论对哲学现代性的原则的各种概念进行改造和更新。他把严格的方法和现象学描述有机地结合起来。

在解读《存在与虚无》之前，有必要谈谈它的书名。

《存在与虚无》这部长篇论著旨在论述人的存在，论述人与外部世界的关系。概而廓之，《存在与虚无》书名中的“存在”，主要指意识之外的世界，也就是萨特所说的“自在的存在”，当然这个“自在的存在”之为‘自在的存在’必须要有意识对它的意向，否则不可能证明自己是自在地存在着的。需要注意的是，萨特在《存在与虚无》中使用的‘存在’（être），多指的是书名中的存在的意义，而人的存在则用的是“实存”（existence）。当然，这也不尽然，在书中的不少地方 être 也与 existence 混用，比如‘人的存在’①。而‘虚无’，指的是意识，主要是胡塞尔意义上的经过萨特彻底化了的纯粹意识，有人称之为“自为”的存在论一极，实际就是人的存在。国内有些评论把书名解释为肉体和意识（人），这种解释是不够准确的。诚然，《存在与虚无》主要论述的是人，但是书中还是有一部分是关于“存在”的，虽然篇幅相对虚无来讲要少得多。萨特关注的是在处境中的人。当然，萨特的出发点确实是要消除存在与意识的对立，希望建立一种现象学的一元论。但是，他始终没有脱离这个困境，而且也从来没有把存在与意识当作同一个东西。书名中的“与”字，就说明了存在与意识是两个东西。但萨特的目的是要对二者进行本体描述，要克服传统的唯心或唯物的二元解释，或者说是存在论的解释。至于某些

①现象的概念源自希腊文的"现象"概念,与德文中的"显现"Erscheinung 概念都具有动名词的双重含义。在胡塞尔的术语中，它们和在日常用语中的含义一样，是同义词，但与"显现"不同，胡塞尔在其表述中只是把"现象"作为名词使用。在胡塞尔向先验现象学突破的初期,"现象"概念便已经成为他的哲学中心概念,他所面对的课题是双重意义上的现象：1. 在这种现象中显现出客观性；2. 客观性意义上的现象,"现象"在此指"纯粹现象",即作为意识的意识、纯粹意识本身。参见《胡塞尔现象学概念通释》,第 145～146 页。

②以后凡引《存在与虚无》不再加注,中译本页码随正文引文后在括号内标出。

③"心理现象"与"物理现象"的概念源于布伦塔诺对所有类型现象的划分，而这种划分又可以上溯到笛卡尔的心一物二元论。布伦塔诺本人认为，这两种现象的区别就在于：心理现象只是意向地存在，只具有"内存在"（Inexistenz），而物理现象除了意向存在之外还有现实的存在。胡塞尔在《逻辑研究》中接受并讨论了这对概念。他在传统意义上把"心理现象"规定为"内感知的现象",将"物理现象"规定为"外感知的现象"。但胡塞尔同时认为，布伦塔诺对这对概念的定义在认识论上会造成混乱，因为一些物理现象（如艺术、绘画等等作品中的客体)并不具有现实的存在,而一些心理现象(如颜色感觉、声音感觉等等)却具有现实的存在。

④萨特:《情绪理论初探》,法文版,第 9页。

评论把"虚无"解释为自在的存在,把"存在"解释为人的存在，则更加偏离了萨特这本书的本来意图。这个问题在下面讨论"自为的存在"的时候会更加明确和清楚。

在导言这一部分，萨特提出两种不能互相还原的存在形式：对意识来说是超验的存在和意识本身，并且确定了二者之间关系的意义问题。

1. 现象的观念

萨特首先提出了存在的问题。他有关存在理论的逻辑出发点是现象。

萨特首先高度评价了胡塞尔对存在问题的贡献，他认为胡塞尔的现象学①从事情本身也就是从现象本身入手的主张是近代思想的一个重大成就："近代思想把存在物还原为一系列显露存在物的显象，这是一个很大的进步。"②(第 1 页)萨特实际上是接受了胡塞尔的现象思想,但他又避开了胡塞尔在《逻辑研究》中接受并讨论的"心理现象"和"物理现象"对立的这对概念③。现象自身就是存在着的，现实的，具体的。研究存在，研究本质，就应该从现象入手。萨特认为，他依据的现象不是传统意义上的现象，而是纯粹现象学意义上的现象，可以说就是对意识显现的东西:"现象学研究的是现象,而不是研究事实。"④

这样的现象首先脱离了"外"与"内"对立的二元论。显露存在物的那些显象既不是内部也不是外表，外和内是同等的，都会返回到另一些现象上去。比如，"力"并不是掩藏在它的各种效应（加速度、偏差数等）背后未知的形而上学的自然倾

①彭加勒(Poincaré, 1854 ~ 1912) ：受牛顿很大影响的法国数学家。
②杜恒(Duhem, 1861 ~ 1916)：法国著名物理学家

向，而是这些效应的总体。再比如，电流也没有隐秘的背后，它也无非是显露它的许多物理一化学作用（电解、碳丝的白炽化，电流计指针的移动）的总体。虽然这些作用中的任何一种都不能单独地揭示电流，但同样不能表明它自己后面有什么东西，而只是表明它自身和整个系列。萨特指出，存在和显现的二元论于是不再具有合法的这些地位。这就是胡塞尔和海德格尔的“现象学”中的现象。其次，现象脱离了存在和本质的二元对立，现象的显现是存在的本质直观。本质本身就是一种显象。这种现象“完全没有康德的现象概念所包含的双重相对性。它并不表明它的后面有一个真实的、对它来说是绝对的存在。现象是什么，就绝对是什么，因为它就像它所是的那样的自我揭示……它是它自身的绝对的表达”（第 2 页）。最后，这种现象意味着潜能和活动的二元性。显现活动本身就是一切，在活动的后面既没有潜能，也没有所谓的“潜在的持久性质”和效力。萨特以法国著名文学家普鲁斯特（ Proust，1871 ~ 1922）为例加以说明，普鲁斯特是萨特所钟爱的作家。大家都称他是‘天才”;但他这个“天才’的本质,并不是孤立的一部作品的结果，也决不是创造某些作品的特殊能力：他的“天才”被看做人的表现的总体的结果。正是普鲁斯特一系列的自我显现，他的一系列作品的显现，表现出了他的天才本质，我们从中发现了普鲁斯特的天才本质，我们于是称之为天才。同样，彭加勒①的唯名论把诸如电流的所谓的物理实在定义为物理实在的各种显露的综合。杜恒②把实在的概念视做这些显露的综合统一。所以，萨特总结说，“本质作为系列的理性只不过是表现的联系，也就是说，它本身就是一种表现。因此，现象的存在表现自己的本质与存在……现象理论



的第一个结果就是：显现并不是把存在推向康德的本体论的现象。因为现象的后面什么也没有，它只是揭示了它自己”（第 14 页）。

2. 存在的现象和现象的存在

萨特正是从这种本体论观点出发，进行了“存在的现象”和“现象的存在”的区分。

只有存在的现象才是本体论的。由于消除了“显现”与“存在”之间的二元对立，“显现”并不需要任何其他东西作为依托和支撑，也无须什么中介。“显现”就是其自身的显露，它显露的就是“存在的显现”，也就是“存在的现象”。

从这个起点出发，萨特作了三点说明：

1)本质的现象、显现不在对象之中，它只是对象的意义，只是揭示对象一系列表现的理由。这就是说，现象的显现是在外的，它并不是隐藏在对象后面的，而且是意识意向性的意向所指。存在向我们的揭示是通过直接的方式，比如烦恼、厌恶等等，而存在论就是对这个显现出来的存在的现象的原原本本的描述。

2)存在并不是对象的一个性质、特点，对象本身并不缺乏存在。这就是说，对象的存在是绝对的，但它的性质、特点的揭示并不在这个存在之中，而是需要用直接的方式使存在的现象显现出来。因为对象既不掩盖存在，也不揭示存在。

3)存在是一切显现物的条件，显现物的存在就是为着被揭示。萨特要使人们明白：存在物实际上只是它自身，但不能说就是它的存在。它只是一切揭示的条件，或者可以说，它等待着被揭示。也就是说，存在的现象只是一种显现，而由于是



一种显现，它就需要一个它据以能够被揭示出来的存在。

我们可以看到,萨特在这里所述的现象,并不是什么客观的东西，而是主体授予（但不是反映）对象的东西。它们只是一个直观而主观的完整的东西，即主体受到感动的方式。比如，上面说过的厌恶就是一种存在的现象，它揭示了主体与外部遭遇所接触的世界。

由此,我们可以具体地分析一下‘ 存在的现象 ’和‘ 现象的存在 ’的不同。

“ 存在的现象 ’是本体的,通过诸如烦恼、厌恶等体验可以揭示它。这里可以想到萨特笔下的《厌恶》中的主人公洛根丁，他在厌恶的体验中揭示了外部的存在。洛根丁由于“ 厌恶 ”而发现的这个存在不再是这样或那样的可命名、可利用的物的存在,而是突然向他显现的某种绝对物的‘ 实存 ”,也就是“ 存在 ’的‘ 实存 ”。这样,‘ 厌恶 ’的感受成为向着‘ 存在 ’的直接进入的途径。也就是说，只有在被揭示时，也就是在显现时“ 存在的现象 ” 才存在，它并不掩藏在现象的后面。它并不是我们认识的东西，但却是认识的根据，也是存在的根据。而“ 现象的存在 ” 则是未被揭示的存在，也就是说未被显露为现象的存在，应当被揭示或者说是等待着被揭示的东西，它超出了人们对它的认识，它等待着人们去认识。总之，认识不能赋予自己存在的理由,也就是说,‘ 现象的存在 ’不能还原为‘ 存在的现象 ”,只有‘ 存在的现象 ’才是本体的。

萨特以上的有关‘ 存在与现象 ’和‘ 存在与现象 ’的观点表明了他实际上还是承认一个脱离人的意识之外的存在，而在意识和存在的关系，或者说人的实在与外部物质世界的关系上，他希望能够避开外与内、显现与本质、潜能和活动的二元



对立，以建立一种现象学的本体论的观点。

3. 反思前的我思和感知的存在

萨特在对现象进行本体论的分析的基础上，阐发了他的意识理论。他从现象学出发的意识理论奠定了他意在“超越”唯心论和唯物论的有关存在的所谓“新观点”的理论基础。

传统的唯心论把意识视做实体。比如英国唯心论哲学家贝克莱(1685～1753)把存在归于‘被感知’。萨特认为这样的定义不能令人满意，这出于两个理由：一是对于‘被感知’的本性的理解，二是对“感知”的本性的理解。萨特认为贝克莱是从认识的角度出发证明存在，把意识和存在割裂开来，是唯心地从意识推出存在。萨特认为，贝克莱的观点说明他坚持的是一种把存在还原为关于存在的认识的唯心论，即实现以某种方式保证认识存在。这样实际上就没有了认识的存在的基础，而且缺少了对存在的支持：‘被感知——感知’的总体就会分崩离析而归于虚无。所以，存在是不以感知为转移的，人所认识的存在是超出认识之外的：“意识是作为存在，而非作为被认识的进行认识的存在。”（第 8 页）这意味着，如果建立这样的认识，就应该否定认识的第一性。诚然，意识能够去认识并认识自己，但它不是归于“自我”的认识。意识不是一种被称做内感觉或自我认识的特殊认识方式，而是主体中的超现象存在的一维。

萨特认为胡塞尔在这一方面做出了重大的贡献。胡塞尔用“非实在”分析意识的意向对象。如前所述，萨特特别欣赏胡塞尔的意识的“意向性”的思想。他进一步发挥、深化了他在《自我的超越性》中有关意识的阐述，更加明确地指出：“任

①胡塞尔在 1929 年应法国哲学会的邀请到巴黎索尔本大学作了四次题为“现象学入门”的讲座，后来由勒维纳斯等翻译成文，以“笛卡尔的沉思”为书名发表(1947 年）。在讲座的导言中，胡塞尔一开始就称笛卡尔是法国最伟大的哲学家，而现象学特别得益于他。正是由于对笛卡尔《第一哲学沉思录》的研究，现象学这个改变成为先验哲学的新哲学类型得以产生。甚至可以称之为“新笛卡尔主义”，尽管它被视为抛弃「几乎所有笛卡尔主义的已知的理论内容，而因此，它对笛卡尔的某些论题进行「彻底的发展。参见胡塞尔：《笛卡尔的沉思》,法译本,勒维纳斯译,弗兰出版社,“哲学书库”,1996 年

何意识都是对某物的意识 ’(第 8 页)。这就是说,任何意识都不是一个超越对象所占的位置，意识是没有内容的，是虚空的。比如,一张桌子,一把椅子,都不是在寓居在意识之中的,哪怕是以表象的身份，它们都是在空间之中……萨特始终坚持胡塞尔‘ 纯粹意识 ’的观点,纯粹、干净的意识是首要的。所以桌子和椅子的存在对于意识是不透明的中心，如果把不透明性引入意识，意识就不再成其为意识了，就会把意识变成了一个物件,这样会造成对‘ 我思 ’的否定。因此,哲学的首要步骤就是要把事物，也就是把一切异于意识的东西从意识中驱逐出去，恢复意识与世界的真实关系。这就是说，意识是对世界的位置性意识，任何意识都是有方位性的。并非任何意识都是认识（比如存在一些情感性意识），然而任何认识性的意识都只能是对它的对象的认识。

反思前的我思的问题就自然而然地提了出来。

萨特的对反思前的我思的思考继承的是法国的笛卡尔传统。和许多当代法国哲学家一样，他认为笛卡尔的从“我思”出发对存在的探询是非常重要的，也是对存在进行研究的唯一正确的途径。“我思”始终是萨特的哲学起点。但是笛卡尔的“我思”在萨特看来还是不能令他完全满意。因为这个“我思 ’不是真正始原的,就是说,笛卡尔的‘ 我思,故我在 ’说到底是要说‘ 我知道我怀疑,故我在 ”,这个‘ 我思 ’不是它自身,而是另一个作为怀疑的意识，实际上是一种认识性的我思，或者说是逻辑的、理性的思维，即反思的思维。这在萨特看来，就是把认识论的主体一对象的二元性引进了意识，就和他希望摆脱认识论至上原则的初衷背道而驰了。因此，萨特求助于胡塞尔现象学。[1]他也是要回归‘ 我思 ”,但又同时对笛卡尔的



“我思”进行改造。

萨特的改造的起点是“自我意识”。他认为，“自我意识”是一个认识性的意识成为其对象的认识的必要而又足够的条件。根据胡塞尔的“任何意识都是对某物的意识”的重要思想，意识的对象不是物，意识的对象是对某物的意识。比如，说桌子的存在，意味着我的意识只有意识到我对桌子的意识，才可能是真正意识到桌子的存在，才可能说明桌子是自在地存在着的。这就是对“反思对象的意识”的意识。

既然现象的存在不能还原为存在的现象，所以意识是先于认识的。我是先对现象的存在，即向我显现、揭示出来的存在有意识，继而才能根据某一系列的显现确定这张桌子或别的什么东西是自在地存在的。在这个问题上，萨特沿循了《自我的超越性》中的基本思想，更加明确了“反思的意识要把被反思的意识设定为自己的对象”的观点。也就是说，认识性的反思不是原初的，在反思活动中，我对被反思意识做出一些判断，我为之骄傲、羞愧，希求或拒绝它等等。比如，我在数盒子里的香烟，而当人们问我“你在做什么”时，我立即会不假思索地回答“我在数”，而不会回答“我数到了一打香烟”。这说明我的原初的意识不能使我去判断，我必须先向着这被反思的对象，先要意识到它所向我显现的，然后才可做出判断。先要有我对“数香烟”的意识，才可能把计数活动构成为主体的意向活动，才可能把对数香烟中对香烟的一系列孤立的认识综合起来，得出相加香烟的得数。为了计数，必须首先有对计数的意识，也就是要有萨特所谓的“反思前的我思”、“意识的意识”。萨特认为，“反思前的我思”是笛卡尔的“我思”的前提条件，这意味着它是超验的，是反思的前提，但它本身是非反思



的。换句话说,反思的思维不能成为‘我思’的起点,在意识之前存在一个孤立的、不能被反思的、超出自我意识存在的非认识的意识，其中尚未有主一客的区别与对立，它是意识的最初的起点。这样,萨特认为与笛卡尔的‘我思’就区别开来了,他得到了一种相当于胡塞尔“纯粹意识”的意识，即把客观认识内容和主观的认识主体的意识全部剔除出去的“净化了的意识”。所以,‘反思前的我思’较之反思更优先、更根本,哲学只有从这个地方出发才站得住脚。一句话，萨特所希求的这种意识不是物质的产物，它本身就存在着，它是第一性的。

4. 被感知物的存在

从‘反思前的我思’即‘纯粹意识’的思想出发,萨特希望在存在论的基础上解决以下问题：上面提出的“超现象的存在”是否就是现象的存在？意识的存在是否足以为那个作为显象的存在提供基础？把显象的存在从现象中抽取出来，以把它交给意识，并希望意识随后会把这存在归还给现象，意识能够做到这点吗？

萨特认为，要得到这些问题的答案，必须对被感知物的存在论要求进行考察。

萨特在前面已经论证了他同意现象学把事物还原为它们的一系列的显现，而且证明这些现象的存在的显象要求一个本身不再是显象的存在。从意识出发，“被感知物”和“感知者”的关系引起萨特的重新思考。所以萨特早期的思想在这里渐渐明朗并且得到理论上的阐述。萨特在此从“相对性”和“被动性’这两个方面来进行分析。

相对性 萨特找到了从‘被感知物’回溯到‘感知者’的存



在，这个“感知者”对存在表现为意识。这是其他显象都对之显现的“第一存在”。萨特认为这个“绝对”不是康德意义上的“主体”，它具有相对性，但这个相对性是相对于其他一切现象的，而不是认识意义上的主—客的相对性，所以它是一种“主观性”本身，是自我对自我的内在性。诚然，事物被感知，就会有被感知的事物存在。但是，二者的关系不能向唯心论者所认为的那样：存在被吸入到意识之中。一张桌子的存在，在它被认识之前，并不能等同于对于桌子的认识。桌子是个存在，它不能被吸入到认识中去。萨特认为，贝克莱“存在就是被感知”的错误就在于：他不明白“被感知的存在”不能还原为“感知者的存在”，也就是说不能还原为意识，正如桌子不能还原为感知者的各种“表象”的联系。

被动性：“现象的存在”寓于它的被感知之中，被感知的方式于是成为被动的；“现象的存在”就是被动性。实际上，现象的存在不能还原为意识，它还原为的是“被感知”。那么被动性和相对性一样成为了“存在”的特有的结构。

那么，什么是被动性呢？首先，它意味着当我经历了一种变化而我又不是这种变化的根源——就是说，既不是这变化的基础，也不是它的创造者时，我就是被动的。萨特要说明，那个纯粹的意识，它的意向性决定了“我”不能不实存，为的是支撑一种不是来源于我的存在的存在方式。而如果我的存在不是被动的话，那就成为我的各种感受的基础了。那是不可能的，如果那样的话，一切都会落于虚无之中。而被动性不可能涉及被动者的存在本身：它是一种存在对另一种存在的关系，而不是存在对虚无的关系。另外，受动者的被动性要求施动者具有相等的被动性——这就相当于作用与反作用的原理。如



前所述，意识是纯粹的，它是一种自发性，没有什么东西能侵蚀它，也不能对任何东西起作用。而贝克莱的“存在就是被感知”的原则荒唐地要求意识之中的不能对任何东西起作用的纯粹自发性把存在给予一个超越的虚无，同时又要保持它在虚无状态之中。萨特认为，胡塞尔也不能令人满意，他虽然在前期重视直观的作用，但却企图把被动性引入“意向活动”来克服他的矛盾困难，认为被动性是经验的质料（质素）或纯粹的经验流和被动综合的质料。而这些质料决不是意识的“内容”,只能使它们自身显得更加不可理解。“质料”不可能是意识,它的存在不可能来自被感知,因为意识超越它而走向对象。这说明，被感知的存在是在意识之前，意识不可能达到这个存在，这个存在也不可能渗入意识。被感知的存在与意识隔绝，胡塞尔把被感知的存在当作一个非实在的东西，这是毫无用处的,即使作为非实在的东西,它也是存在着的。(第 18 页)

萨特于是总结说：相对性和被动性这两个规定可能与存在方式有关，但无论如何不能应用于存在。现象的存在不能是它的被感知。现象学者（比如胡塞尔）的错误在于：他们虽然正确地把对象还原为联系它的各种显象的系列，但他们却相信这样就已经把对象的存在还原为它的存在方式的系列。因为他们指出了已经存在的多种存在之间的关系，所以才用只适用于存在方式的概念来解释对象的存在。

5. 本体论证明

可以看到,萨特把“反思前的我思”视做“纯粹的虚空”,这种抽象的意识是实存的源泉。意识是主观性，它的存在成为一个感知的存在，是存在的绝对，而不是认识，这样就可以避



免用认识来衡量存在的唯心二元论。萨特要对存在进行深层的估价，他要从感知者的反思前的“我思”，而不是从反思的“我思”出发进行存在的本体论证明。

萨特认为“任何意识都是对某物的意识”这个定义可以从两种非常不同的意义上来理解：一是可以理解为意识是其对象的存在的构成成分，二是可以理解为意识在其最深刻的本性中是与一个超越的存在的关系。萨特认为，第一种看法不攻自破：对某物的意识，意味着面对一个不是意识的、具体而充实的在场。它们是两个东西，意识是真实的主观性，它是空的，由印象来充实这个虚空。不过这种主观性不可能脱离其自身，不可能以此方式设定一个超越对象并将印象的充实物赋予一个超越的对象。所以，对象的存在其实是一个非存在，也可以说是一种“欠缺”，它是依靠不断流逝的形象显示出来的东西。萨特指出，对象决不是出自主观性，超越的东西不会出自内在性，存在也不是出自非存在。所以意识绝对不是对象的存在构成成分，也不是胡塞尔的从意向相关项改变而来的意向活动——这已经违背了他的初衷，尽管他曾严格地把意识定义为超越的，这是他最重要的功绩。

萨特则认为“任何意识都是对某物的意识”这个定义意味着超越性是意识的构成结构，也就是说，意识生来就被一个不是自身的存在支撑着。这就是萨特的本体论证明。从“反思前的我思出发”的本体论证明完全不同于神学家们或笛卡尔的本体论证明。萨特认为，他们都是从本质出发，把人视做思维的、怀疑的，因而是有局限的、不可否认的存在，竭力要证明一个无限的和具备一切完善性的至高的存在。而萨特要找的则是一个超越的本体，这个本体，不是上帝，而是世界。萨



特要证明的是，由于意识是空空如也，所以这种绝对的无人称的主观性只有面对着一个被揭示的东西才能确立：“……对于意识来说，在作为揭示某物、揭示一个超越存在的直观这一明确义务之外，是没有存在的。”（第 27 页）萨特于是得出结论：本体论证明了意识的意识是一种绝对的主观性，是自我的内在性，是显现与存在的同一，意识在它显现时存在。“意识是这样一种存在，只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在，它在它的存在中关心的就是它自己的存在。”（第 21 页）

6. 自在的存在

萨特从上面的本体论证明中，引出了“自在的存在”的概念。在前面萨特反复说明，“意识是对某物的意识”意味着意识是作为一个存在的“被揭示—揭示”而产生的，这个存在的显现被意识揭示，同时也揭示了意识的存在。它不是意识，而且在意识揭示它之前就已经存在着了，这个存在就是“自在的存在”。其实，意识和独立于意识的存在——这个存在的特点就是完全不可能自己揭示自己的——之间的对立就是现象学本体论的不可还原的基础。萨特希望通过把自在与自为这两种不同类型的存在联系起来思考而同时避开实在论和唯心论，得到第三种正确的解释。事实上，在萨特看来，存在是存在物不可能离开的基础，存在对存在物来说无处不在又无处可寻。“没有一种存在不是以某种存在方式存在的存在，没有一种存在不是通过既显露存在，又掩盖存在这样的存在方式被把握的。”（第 22 页）

“自在的存在”有如下特点：

1）“自在的存在”是超越意识的存在，它既不是肯定的，也



不是否定的，它就是它自身的固有。它不可能确定自己，也不能通过什么创造来解释。因为，如果它能够自我确定，那它就必须与自身有一定距离。而“自在的存在”是充实的、完满的、不透明的，与自身完全同一，而且永远不能变成为异于自身的他物，它就是它自己。如此而已，别无他哉。

2)“自在的存在”超出了主动和被动的范畴，它只是相对自身获取意义。也就是说，它不能通过创造来解释：如果它是被动地被创造出来的，那它的本质就会要求不保留下任何痕迹“存在之所以面对上帝存在，是因为它是它自己的支柱。”(第24页)实际上，它只要存在着，就成为自己的自因，它与自身的关系就是“共存”。这也是人们可能解释它与自身关系所能说的一切。

3)“自在的存在”既不是可能的，也不是必然的。现象的存在可能来自作为现象的另一个存在，但这个现象的存在却决不会是存在着的。“自在的存在”是偶然的。“自在的存在永远既不是可能的，也不能是不可能的。它存在。当意识说存在是多余的，就是说意识绝对不能从任何东西中派生出存在……用人类形态的术语表明的正是这点。”(第26页)因为自在的存在是非创造的，它就没有存在的理由，它与别的存在没有任何联系，它永远是多余的。

所以，可以用这样三句话来概括总结“自在的存在”存在是其所是，存在存在，存在是自在的。

在这部700多页的长篇论著中，专门谈“自在的存在”的只有这短短几页“自为的存在”以及对于是其所是的“自在的存在”和“自为的存在”的关系才是萨特最关注的。萨特从“显现”出发，提出了两种类型的存在，所以他要解决的问题是这两种



存在的深刻的含义是什么？为什么这两种存在都属于一般的存在？这种自身中包含着截然分立的存在领域的存在的意义是什么？如果唯心主义和实在论都无法解释那些事实上用来统一那些确实无法沟通的领域的关系，那么能够给这个问题提出别的解决办法吗？现象的存在如何成为超现象的？也可说，萨特是为了寻求这些问题的答案写下了《存在与虚无》。

虚无的问题

这一部分萨特以他的意识去探询他的本体论探索。意识在这种探索中发现了否定的基础，这个基础是标志着否定特点的所有虚无化的源泉。

第一章 否定的起源

1. 问题的提出

萨特认为,如果只是固守于‘自在的存在’的内部,那只能走上绝路。因为那样就无法建立两种存在类型的联系。这实际也是笛卡尔的问题：身与心的关系问题。笛卡尔的主张是：在思想实体和广延实体的统一已发生的基础上，也就是凭借



①拉波尔特(Laporte,1886～1948):法国哲学家、哲学史家,巴黎高师毕业。主要著作:《波尔罗雅尔派研究》(1923)、《帕斯卡尔的核心和理性》(1927)、《休谟的怀疑论》(1933)、《抽象的问题》(1940)、《笛卡尔的理性主义》(1945)、《法国17世纪哲学史研究》(1951)。

②萨特这里显然针对的是胡塞尔《观念》(中译本:《纯粹现象学观念》,第69～70页,原文版,第28～29页)的第15节:"独立的和非独立的对象。具体项和个别项":一种非独立的本质被称做一种抽象项,一种绝对独立的本质被称做具体项…… 抽象在胡塞尔那里体现了一种"现代抽象理论"(相对经验主义的'抽象理论')。他在'本质直观'的标题下对现象学意义上的'抽象'概念作了新的规定:'抽象'不再是通常意义上'对一个感性客体的某个不独立因素的突出",而是标志着"这个客体的观念、它的普遍之物成为现时的被给予性"的过程。"抽象'在这里是一种'在直观的基础上直接把握种类统一的意识'。因此,胡塞尔的'抽象'概念可以被等同于"观念化的抽象",也就是排斥非本质之物(变项),关注于本质之物(常项)。此外,在涉及传统意义上的'抽象"时,胡塞尔也在通常意义上使用此概念。

③现象学还原:胡塞尔现象学的一个中心方法概念:1.与'现象学悬搁'同义;2.与'先验还原"同义。舍勒在另一种意义上使用它:现象学还原意味着'不顾对实在系数之特殊性的所有设定(信仰和非信仰)",即与胡塞尔的'现象学悬搁'相近。但胡塞尔的'悬搁'还具有以纯粹意识为课题的意义,而在舍勒那里则是对被给予之物的纯粹如此存在(本质)的把握。舍勒的"现象学还原"意味着本质直观的方法。参见《胡塞尔现象学概念通释》,第393页。

想像来解决这个问题。这就是对具体和抽象的思考。萨特认为笛卡尔的主张很有价值,但他却不同意首先把这两项分离,然后再去连接。他不同意把两者都看成实体,而认为二者的关系是综合,分析不可能与这个综合的诸环节正好相合。所以拉波尔特①有理由说:"当人们以一种孤立状态来设想并不孤立的存在的状态时,就已经进行抽象了。"而胡塞尔②也认为只有时空中的存在物才是具体的,具体物是能够单独依靠自身存在的整体。比如,红颜色就是抽象物,因为,如若没有形式,就不会有红颜色的存在。而时空中的存在物连同其所有的规定,都是具体物。所以,按照这样的观点,意识就是一种抽象物,因为其中隐含着趋向自在的本体论起源。反过来说,现象也就是抽象物了,因为现象必须对意识'显现"。

萨特不能满意上面对'具体'的观点,因为像康德询问'经验"在什么条件下有可能,胡塞尔实行现象学还原③,把世界还原为意识的"意向相关项",在萨特看来其实都是武断地从抽象物出发的。他认为,具体物"只能是一个综合整体,意识和现象都只能构成其环节。具体物,就是世界上的人在人与世界的那种特殊统一之中,例如海德格尔称之为'在世'的存在"(第29～30页)。前面对'自在的存在'的探索的目的是为了寻求人与世界的关系,也就要从"具体"开始。对于具体的探询,就是对世界中的人提出问题,对人和人在世界上的关系进行描述,也就是确立两种存在类型——意识和对意识的超



①在《形而上学是什么？》(中译本：《路标》，孙周兴译，商务印书馆 2000 年版，第 119 页)一文中，海德格尔指出，“世界关联的目标就是存在者本身——而且此外无什么”；“科学根本不愿知道无”(第 122 页)，科学把无当作“没有”的东西抛弃了。在海德格尔看来，“无”的问题和“存在”的问题一样，都不能以传统西方哲学的提问方式“……是什么？”来进行，而是要用“无之情形如何？”的问法提问。“无比不和否定更加始原。”(第 125 页)

越存在——之间的关系。严格说来，并不是萨特确定了这种关系，他只是把这种关系突出出来。而存在领域之间的诸关系是一种原始的喷射，并且就是这些存在结构本身的成分。了解这种关系，萨特以为只要针对在世的人这个整体就足矣。而只有对“存在”提出问题，我们才能开始认识这个具体。这里，我们会想到海德格尔关于对存在提出问题的深刻思想和他对西方形而上学传统的反思。①

为了真实地描述“具体”，萨特认为首先应该对各种人的行为进行研究。但是在这个研究中，最原初、最起主导作用的就是面对存在所采取的考问态度，其实，考问者是我或是其他什么人无关紧要，关键在于考问是人的一种具有意义的态度，这种态度能够得到对联系人和世界的综合关系的有益收获。“任何问题都假设了一个提问的存在和一个被提问的存在。它并不是人与自在关系的原始关系，而是相反，它受这关系限制并以之为前提。”(第 31 页)也就是说，1)提问已经设定了人对“自在的存在”的关系，但并不是提问在原初意义上构成这种关系。2)被用于对话的问题只是考问形式中的一种。从根本上讲，如果你考问一个人，那么为了回答你，你必须考问的就是存在本身，考问的是存在的存在方式或它的存在。正是这个存在本身向我揭示了否定的存在本身。因此对提问者来说，存在着一种否定回答的永恒、客观的可能性。由于这个可能性，提问者在提问时处在未决状态之中，他不知道回答是肯



① 判断'这个概念有下面几种意义 心理学意义上：1.人用反思方式来捕捉论点的内容,并且以真理的名义确定它。2.意在在不能达到确定认识的情况下形成意见以规范行为的运作（比如洛克的《人类理智论》）。3.意在判断那些不是直接感知或严格揭示的东西。逻辑意义上：4. 在最广泛意义上讲,判断是确定(或以真理的名义，或以临时、虚幻、假设的名义）在两个或数个项之间被规定的关系的存在。还有分析判断、综合判断等。法律意义上 5. 审判的行为，听证的原因。6.司法结论。参见拉朗德主编：《哲学技术和批评词典》，法文版，法国大学出版社，1980 年

②这里需要指出，康德继承了亚里士多德的思想，他不承认从逻辑观点出发的否定观念，而只在先验的观点上承认否定的观念。以往的许多学者都指出过，否定不能被视做和肯定意义相同的命题的原始形式。比如哈密尔顿[（Hamilton,1788～1856 ,苏格兰哲学家)说过"如果没有与肯定相随,就没有相宜的否定。因为如果没有对一个我们否定的东西的存在的思考，就不能否定一个东西的存在。"[引自 Krug（1882～1948 ,丹麦哲学家):《逻辑》]。柏格森在《创造进化论》中也从心理学角度说明这种论点不容置疑"命题'这张桌子是白色的'意味着你能够相信它是白的，你相信它是这样或我要相信它是这样。我预告你，或提醒自己：这个判断应该被另一个(确实,我让它处于不确定状态)判断所代替。"

定还是否定。萨特认为，问题成为架在两个非存在之间的桥梁 在人这方是知的非存在,而在'自在的存在'(超越的存在）一方则是非存在的可能性。另外还有真理存在，它则引出了作为问题规定者的第三个非存在：限制（界限）的非存在。这三重非存在制约着一切考问。

由此，萨特得出结论：对存在的考问向我们指明，我们其实是被虚无包围着，无论在我们之外还是在我们之中，非存在都在制约着我们对存在提出的问题。因为"非存在甚至还将对存在进行限制：存在将要成为的那个东西必然地隐没在它现在不是的东西的基质中。因为，无论这回答是什么，它都可以这样来表达：'存在就是这个,除此之外,它什么也不是'"。（第 32 页）这说明了实在物的一种新的组成成分：非存在。

2. 否定

萨特在前面谈到'自在的存在'的时候,曾经说过,存在是绝对的，充实的，它本身既不是肯定的，也不是否定的。它本身不包含任何否定，也就是说，从存在引不出否定的。但是，只要意识向它提出问题，二者之间就有了某种关系。提出问题本身就确立了一个否定的基础，即非存在的基础。

而普通经验还原为自身，似乎也不能向我们揭示非存在。否定只是在一种判断①的行为中才出现。作为主观活动，否定判断和肯定判断是同等的。康德②说，他是用内在结构对

①这里主要指以芝诺为代表的斯多葛派的逻辑学思想。斯多葛派哲学的目的在于为伦理学建立理论基础。只有真理的标准和宇宙论，即研究逻辑和形而上学，才能理解善的意义：哲学是田地，逻辑是围墙物理学是土壤，伦理学是果实。逻辑是关于思维和论述的科学，即关于概念、判断、推理以及其语言表述的科学。逻辑学认为科学或哲学不完全拥有真理的知识，所有人通过他们一般的观念都享有知识，但是，这种普通的概念不像经过推理而取得的真正的知识使人确信。科学是真实判断的组合体，其中一个命题可以从另一命题根据逻辑的必然性推断出来。因此，做出正确推论的能力是达到真理的另一种手段。掌握论辩术是斯多葛学人的一个基本条件。他们相当重视形式逻辑，特别是三段式的原则，对亚里士多德的逻辑有所补充。斯多葛派的逻辑学要说明人的头脑本身不能创造知识，知觉是一切知识的来源，为知识提供材料。但是，斯多葛学派并不否认思维的活动。他们断定知识是这样增进的，即靠思考谨严，把原材料组织成概念对它构成判断，做（转下页）

否定判断活动和肯定判断活动进行了区分，二者都是概念综合的结果，用“是”和“不是”的系词来起作用。萨特认为这似乎说明：这种方式相当于手工摘选（分离）活动和手工收集（统一）活动是两种具有同样事实实在性的客观行为。所以，否定不是在存在之中，而是在判断行为的“终点”。否定就像两个充实的实在——自在的存在和判断表述——之间的一个非实在物，而二者都不要它：自在的存在因为只是其所是，把它推给了判断，而判断由于具有心理肯定把它推给了存在，因为判断表述的是一个与存在相关的、所以是超越的否定。这样，否定就成为心理活动的结果，它没有能力自己存在，与“意向相关项”相应的存在，它的存在恰恰在于“被感知”。

萨特指出，非存在总是在人的期待的范围内显现出来的。比如，我以为我的钱包里有 1500 法郎，而我只找到了 1300法郎。这丝毫不意味着经验向我揭示 1500法郎的非存在，经验只说明我在钱包里取走了 13 张 100 法郎的票子。正因为我期待找到 1500 法郎，我才知道我只找到了 1300 法郎，并且进而知道我没有 1500 法郎。所以否定只是在判断的行为中才会发生，通过这个行为，我在一种期待的结果与实际得到的结果之间作比较，非存在则总是在“期待的范围内显现出来”。判断的行为于是成为否定的基础。而虚无则是各种否定判断的概念性统一，它不可能有哪怕一点点的实在性，除非是斯多葛派[1]赋予它们的“陈述的东西”的那种实在性。（第 33 页）

萨特接着提出问题：上面举的“我期望找到 1500 法郎，而只找到 1300 法郎”的例子说明，正因为物理学家期待他的假



(接上页)出推论,并在时间和地点上由近及远,由个别推向一般。概念的印象(有领悟作用的表象)知识依靠知觉以及由知觉推衍出来的一般观念和概念。一切知识都以知觉为基础。知觉要真实，必须伴有这种意识或即时产生的信念，即认为有同它相应的实在的对象，它同对象相符合。一个人相信他的感官属于正常状态,其知觉清晰明确，他自己与他人的反复观察证实了最初的印象，这就是意识。伴有这样确信的感觉，芝诺称之为概念的印象，某些人把它译成有领悟作用的表象。判断是自由意志的一种行为，但不能否定有概念性质的印象或观念。参见梯利:《西方哲学史》(上),中译本,葛力译,商务印书馆1975年版,第123~139页。

设得到证实,自然才能对他说"不"。所以,否认否定是在人与世界关系的原始基础上显现出来是徒劳的。而如果人不首先把世界的诸多非存在看做可能性，世界就不向他显露这些非存在。(第33页)但是,这并不意味着,这些非存在应该归于主观性，也不是说这些非存在应该被视做斯多葛派的"陈述的东西"和胡塞尔的"意向相关项"的存在。萨特用考问和"毁灭"行为的考察作比较,得出了相同的结论：

1)不应该说否定是判断的一种性质。问题是用一个疑问判断来表述的，但它还不是判断，而是判断前的行为。提问题实际上是我面对存在所持的一种方式，我与存在的关系是一种存在的关系。比如，如果汽车抛锚，我对汽化器、火花塞置疑；表停了，我向钟表匠询问原因，钟表匠对钟表的各种部件提出疑问等等。被考问的存在并不首先是一个思想的存在。我从汽化器等得到的、钟表匠期望从钟表部件中得到的，不是判断，而是人们据以进行判断的存在的显露。我之所以期待存在的显露，是因为我同时就对非存在的显露的或然性作好了准备。比如，我对汽化器提出疑问，是因为我考虑到可能"什么毛病也没有"。所以,萨特认为,提出的问题从根本上讲包含了对非存在的某种"判断前的理解"，它本身就是一种在原始超越性的基础上，即在存在与非存在的关系基础上的存在与非存在的关系。(第34页)

2)问题常常是由一个人向另外的人提出的，这模糊了考问的真正本质。所以应该指出，有许多非判断的行为，以原始的纯洁性表现了对基于存在的非存在的那种直接理解。萨特还是坚持他的从胡塞尔那里来的意识论思想，指出考问从本质上讲显露存在和非存在的活动。而这种显露必须有思想的

存在，即人作见证。也就是说，必须有意识面对存在或非存在，是人提出问题。萨特以"毁灭"为例来说明："人是唯一使毁灭得以发生的存在。"（第35页）在萨特看来，地震和风暴并不造成毁灭，或至少并不直接造成毁灭，它们只是改变存在物团的分布。存在在风暴后并没有比风暴前有所减少，所以必须由一个见证者以某种方式挽留过去，并且在"不再"的形式下把过去和现在作比较。如果没有这个见证者在场，存在在风暴前和风暴后都是一样的。即便有一些生物死亡，那死亡也必须有作为死亡体验到时才成为"毁灭"。因此，为了有"毁灭"，就必须有一切存在之间的关系，也就是说需要有一种超越性。而人是在这种关系中把一个存在看做是可以毁灭的。所以，被考察的一个存在的被揭示证明了它的"易碎性"，也就是非存在的可能性，而"易碎性"是通过人到达存在的。比如，人为了有毁灭的可能，就要采取或积极或消极的态度面对"毁灭"这种非存在的可能性。比如他采取必要的措施实现"毁灭"，或者通过对"毁灭"这个非存在的否定，把"毁灭"永远保持在单纯可能性的水平上，比如采取保护性措施。在萨特看来，这些措施才是地震或火山爆发，才是城市和人类的建筑群得以毁灭的原因。是人通过地震直接或间接地毁灭了这些城市，通过风暴直接或间接地毁灭了船只。但是，"毁灭"尽管是通过人达到存在，它却是一个客观事实而不是一种思想。"毁灭"假设了对于作为虚无的判断前的理解和面对虚无的行为。（第36页）花瓶的易碎性铭刻在花瓶的存在中，它的"毁灭"是一个不可逆转的事件，我不是制造这个"毁灭"的人，而是"毁灭"由之而来的存在。没有"我"，没有"我"与之的联系，没有意识的面对，"毁灭"不可能成其为"毁灭"。我只是它的见证。

①这里可以参见黑格尔的《精神现象学》的有关段落。黑格尔说,他是从真理在实体(主体)这一原理出发,这个实体不是“僵硬”的实体，而是活生生的、通过自身运动而实现的主体。“自我意识只有通过扬弃它的对方（这对方对于它被表明是一个独立的生命）才能确信它自己的存在，自我意识就是欲望。确信对方不存在，它肯定不存在本身就是对方的真理性……自我意识……要获得绝对的自为存在，只有通过扬弃对象。它的满足必须建筑在对象的扬弃上，因为这就是真理。由于对象的独立性，所以只有当对象自己否定了它自己时,自我意识才能获得满足，对象必须自己否定它自己，因为它潜在地是否定性的东西，并且它必须作为一个否定性的东西为对方而存在……它的这种确信的真理性实际上是双重的反映或自我意识的双重化。意识拥有一个对象，这对象自己本身把它的对方或差异者设定为不存在的……”参见《精神现象学》(上),乙、自我意识,第四章,第 120~122 页,商务印书馆 1997 年版。

所以“非存在与存在一样有超现象性”。

在这样的考察的基础上，萨特指出，否定和肯定，两者同样都是意识对存在的直观的结果。否定不是一个连续性的中断，在任何情况下，它都不是先前肯定的结果，而是一个原初的、不可还原的事件。①

萨特以他经常提起的咖啡馆侍者皮埃尔为例：我和他约定四点种在咖啡馆见面，但我迟到了，我环顾大厅说“他不在”。我的周围,这座咖啡馆及其顾客、桌子、椅子、杯子、烟雾和说话声、茶杯碰撞声、纷乱的脚步声，这一切都构成了一个存在的充实，也就是充满了一切具有超现象存在的现象。常识证明存在也有对“乌有”的直观。皮埃尔在我所不知道的地点的现实在场，它也是一个存在的充实体。而在感知中，总有一个基质，却并不存在特别被指定来构成这个基质的对象或一组对象，一切都取决于我的注意力所向。我进入咖啡馆找皮埃尔。我面对的咖啡馆里的一切对象综合组织为基质，每一个东西(人、桌子、椅子)都企图要独立出来,但由于我的注意力并没有意向它们中的任何一个，所以这一切都重新落入未分化状态，它们是被附带注意到的对象。这就是萨特的基质显现第一次虚无化，它淹没在一个完全中性基质的形式之中，它是主要形式显现的必要条件。在此，皮埃尔就是这个主要形式。我会提出问题“这是不是皮埃尔?”因为都不是,这些就依次消失了。如果皮埃尔在，我的直观会被一个固定成分充满，我会一下子执着于他的脸，其他一切都会成为不被注意的场物。但是，如果他不在，咖啡馆仍然是基质，一直作为未分化的整体附带地引起我的注意。它由于皮埃尔的不在场而渐次隐退，进行自身的虚无化，使自己由基质成为一个被规



定的形式。皮埃尔在我的注视与咖啡馆里那些固定而实在的诸对象之间不断滑动的形式，不断地渐次消逝。萨特说，他作为虚无消失到咖啡馆的虚无化的基质中。他呈现的与我的直观的正是虚无的闪光，基质的虚无，是召唤和要求形式的显现的基质的虚无化。这个虚无，作为乌有在基质的表面滑动，是“皮埃尔不在”这个判断的基础，成为对双重虚无化的直观把握。所以，皮埃尔的不在场假设了我与咖啡馆之间的原始关系，而无数其他人由于没有对他们不在场的期望，与咖啡馆没有任何关系。由于我期待看见皮埃尔，我的期待使皮埃尔的不在场成为与这座咖啡馆相关的实在事件。实际上这种不在场表现为皮埃尔和我寻找他的那所房子之间的综合关系：不在场的皮埃尔总是纠缠着这座咖啡馆。当然，还有另外一种情况 我会开玩笑地做出‘惠灵顿、瓦莱里不在咖啡馆’的否定判断，但这类判断只具有抽象意义，没有实在和有效的基础。这说明，非存在不是通过否定判断进入事物之中，而是否定判断受到非存在的制约及支持。否定是对存在的拒绝，存在通过否定被提出，然后被抛向虚无。如果到处都有存在，那么就不仅仅是虚无像柏格森所认为的那样是不可想像的，因为否定永远不会从存在中产生出来。自在的存在并不是处处都在，并不是大全（不是一切），而是作为虚无的意识向它提问时，它感到了压力，因而虚无就成为提出问题的最初的条件。为了提问，就必须有否定的可能。能够说声“不”的必要条件就是：非存在永远在我们之中和我们之外出现，就是虚无纠缠着存在。（第 39 页）

于是，就出现了以下问题：虚无从何而来？如果说它是一切哲学和科学探索的提出问题的行为的首要条件，那人的存



①参见甘德（Guillaume Guindey）:《黑格尔、马克思、萨特的辩证法思想的悲剧》（*Le Drame de la pensée dialectique : Hegel, Marx, Sartre*, Vrin）第一部分第一章，弗兰出版社，1976年。

在和虚无的最初关系是什么呢？什么是虚无化的最初行为呢？

3. 虚无的辩证法概念

这一小节中论述的问题，更加明显地带有黑格尔辩证法思想的印记。黑格尔的辩证法思想发展被分为两个阶段：一是《精神现象学》阶段，主要意在研究人的意识形态、精神生活的诸多现象；二是《逻辑学》、《自然哲学》阶段，意在从反方向、从基础出发获取存在的理论、自然和人类的理论。[①] 如上所述，黑格尔在《精神现象学》中，由对主体的矛盾过程的揭示，发挥了他的“否定性”的辩证法思想。否定性原则就是内部矛盾的展开，内在的“不同一性”、“差别”、对立及其发展，这是意识自我及其对象自己运动的“推动者”。这里的否定性不是抽象的、全盘的否定，而是“规定的否定”或“特定的否定”。辩证否定原则决定了发展过程中的新陈代谢，构成了前进运动的巨大动力。“对于这否定原则，没有东西是永恒不变，没有东西是绝对神圣的，而且这否定原则能够冒一切事物的任何危险并承担一切事物的任何损失。”一般公认黑格尔的辩证法思想的最重要的传人是马克思，再有就是法国的萨特等。可以说，萨特在《存在与虚无》是在对个体的否定描述中运用辩证法，而马克思则是把否定的辩证法用于“现实”。

萨特提出了存在与纠缠着它的非存在之间的各种关系，包括人面对存在的行为和人面对虚无所采取的某种平行关系。他指出，黑格尔把存在和非存在当作实在物的两种相辅相成的成分，如同黑暗和光明是两个完全同时性的概念，二者在存在物的产生中以某种方式互相结合起来，所以不可能单



①参见黑格尔：《小逻辑》导言，中译本，载《十八世纪末一十九世纪初德国哲学》，商务印书馆 1975 年版，第 358 页。
②勒塞纳（Le Senne，1882～1945）法国哲学家、伦理学家、心理学家，巴黎高师毕业。受柏格森和洛赫（Rauh）影响，他的哲学体系扎根于对康德哲学和哈姆林哲学的领会，关注于意识的“功能”的概念相对于思维的“范畴”概念的优先性，关注意识的真实运动及其活生生的运作。主要著作：《哲学入门》（1925、1939）、《障碍和价值》（1934）、《遍道德论》（1942）、《人格命运》（1951）等。
③哈姆林（Hamelin，1856～1901）：法国哲学家，曾任波尔多大学和巴黎高师教授，终身贡献给他的博士论文《论表象的主要成分》（1907）。
④参见黑格尔：《小逻辑》24 节：“……逻辑学中所说的思想是纯思想，所以‘逻辑学中所说的’精神也是纯粹自在的精神，亦即自由的精神，因为自由乃是于他物中发现自己的存在，自己依赖自己，自己决定自己的意思。”87 节：“但这纯粹存在（有）乃是一纯粹的抽象，因此只是一绝对的否定。此种否定，同样就其直接性而言就是‘无’。”参见《十八世纪末一十九世纪初德国哲学》，第 358 页、369 页以下。

独地考察它们。纯粹的存在和纯粹的非存在是两个抽象，它们只有在具体实在的基础上才能结合起来。（第 40 页）在《逻辑学》中，他研究了存在与非存在的关系。他称这种逻辑是“纯粹思维规定的体系”，并且明确指出“：就思想的通常意义来说，我们总以为不仅仅是指纯粹的思想，因为我们以为经过思想之物，它的内容或材料就是经验的。而逻辑学中所承认的思想则不然，除了思想自身，由思想自己所产生的思想外，它不能另以别的意义的思想为内容。”①萨特在这里把勒塞纳②论述哈姆林③的思想内容应用于黑格尔：“任何一个较低级的项都依附于一个较高级的项，就像抽象依附于具体，而这个具体是抽象要实现自身所必不可少的。”（第 40 页）黑格尔认为，真正的具体是存在物连同它的本质，是所有抽象环节的综合，这些环节因为要求变得全面而超越自身进入整体。④所以，萨特认为，黑格尔的整个理论都基于这样一种思想：必须有一种哲学步骤以在逻辑的一开始就重新获得从间接出发的直接，从具体出发的抽象。

萨特不满意黑格尔的观点。萨特对黑格尔的理解和分析受到了法国新黑格尔主义者的很大影响。比如让·华尔认为，黑格尔到了《逻辑学》的阶段，他的哲学就降级了，因为存在与现象的关系被等同于抽象与具体的关系了。在黑格尔哲学体系的概念背后，有一种先于逻辑的经验。而萨特的辩证思想所取的角度是存在，他在这个问题上与黑格尔的辩证思想有十分紧密的联系，但也有一系列的差异。首先，萨特并不同意黑格尔的“存在是被理智确定的”思想。黑格尔认为在作为否定的否定的观念之外什么都没有，辩证法之前的存在是最贫乏的概念，任何实在都是辩证的。而萨特相反，他认为，如果



向着本质的内在超越构成了存在的原始特性，那么理智仅仅局限于“规定或者仅仅保持这些规定”,那是非常不够的,因为存在超越自身过渡到别的事物中，是不受理智规定的，它超越自身，就说明它归根结底是自己的超越的深刻起源，它应该反过来向理智显现它是什么，理智把它禁锢在自己的规定之中。实际上,萨特是在否定之前设定了“自在”,自在是独立于否定的。自在是自在存在的,自在是最初的“与料”,它是虚无化在其上实施以侵蚀它的实在。黑格尔的否定制造了存在，而萨特的否定则是破坏这个存在（第 42 页)。其次,萨特不同意黑格尔从逻辑角度把存在与虚无作为正题和反题对立起来，二者是逻辑同格的，所以对立的两面同时作为一个逻辑系列的两极而涌现。萨特认为，它们之所以能够具有同时性，是因为二者同样是肯定的，或同样是否定的。“非存在不是存在的对立面，而是它的矛盾，这意味着在逻辑上虚无是后于存在的，因为它是先被假定为存在，然后再被否定……（黑格尔的）定义是否定的，因为他重复斯宾诺莎的公式‘一切规定都是否定’。”(第 43 页)萨特认为,无论如何,如果把否定从外部引入存在的内部，那就使存在过渡到非存在。所以，他认为如果否定存在具有任何规定和任何内容，那就不能不承认，至少还存在着“存在”。那么,似乎可以说,黑格尔的辩证法是否定之否定的哲学，而萨特的辩证法是否定的哲学。最后，萨特不同意黑格尔“(存在与虚无)是同样的虚空的抽象”的思想。他认为黑格尔忘记了虚空是某种事物的虚空(《存在与虚无》第 43 页注“:奇怪的是,黑格尔是第一个提出‘一切否定都是被规定的否定’的”),这和他否定依赖于一个内容的思想是矛盾的。萨特认为，存在除了自身的一致性之外，缺少任何规定，而非存



①甘德还指出，在黑格尔那里有三项：观念、自然和精神三者之间的关联是否定。自然通过否定之路从观念而来，但是由于否定之否定观念又从自然中来，观念通过再生从自然脱出，在同时是在对象和主体的人性中间把自然具体化为精神的。而萨特，以个体权利的名义拒绝这种人性和这种具体化，同时保留作为解释原则的否定的观念（这不同于克尔凯廓尔）。第三项于是消失了，只留下意识和自然两项。这两项之间的桥应该是否定，它们之间的过渡可以在一个或另一个的方向上进行。可以设定自然从意识而来，这可得出唯我论。萨特抛弃了唯我论。二者之间的过渡于是从自然到意识，是通过自然的否定而产生的。

②萨特根据的是《形而上学是什么》，见哥尔班(Corbin)法译本，1938年。中译本见《形而上学是什么》，载《路标》，孙周兴译，商务印书馆2000年版

在缺少的则是存在。他认为，应该对黑格尔针锋相对地提出："存在存在，而虚无不存在。"从逻辑上讲，虚无后于存在，那是因为虚无假设了存在以去否定它。这不仅意味着我们应该拒绝把存在和非存在相提并论，而且还意味着我们永远不能把虚无看做产生存在的原始虚无。说到底，可以说萨特是这样回溯到这个问题的根源的：我们这些处在存在中的人，今天所要否认的是：在这个存在之前还有过存在。这里否定任何否定都是规定出自一个向着起源回归的意识。所以，应该把斯宾诺莎的公式颠倒过来：任何否定都是规定。存在先于虚无并为虚无奠定了基础，使虚无发挥了作用。不存在的虚无纠缠着存在，它只可能有一个借来的存在，只是从存在那里获得自己的存在，它的存在的虚无只是在存在的范围内讲的。存在的完全消失并不意味着非存在王国的降临，相反，是虚无的同时消失。非存在只存在于存在的表面。是否可以这样说，黑格尔的辩证法是包括所有的现实。自然是伟大的否定之否定的一个环节（否定环节），最后的环节在保存自然的过程中回归观念，在各类精神机体之下表现的世界中重新引出主体。精神在变成绝对之前（即同时是主体的和对象的）是客观的。而在萨特，自然是肯定的。自在于辩证法的运作始终是外在的，不相干的。萨特的辩证法是个体的辩证法，而自然中没有辩证法，它只是在个体中进行。[①]这样的思想在后来的《辩证理性批判》中更加深化也更加具体化了。

4. 虚无的现象概念

萨特主要从对海德格尔的《形而上学是什么》[②]中的虚无和存在及其关系的论述出发来探讨虚无的现象学概念。萨



特认为,黑格尔的错误在于他把‘存在’与‘非存在’看做是空洞的抽象。而他认为海德格尔在这个问题上实现了极大的进步。前面已经提到，海德格尔在这篇文章中正确地提出了对存在提出问题的合理性和必要性。萨特认为，海德格尔的存在不再具有在黑格尔那里仍然保留的经院哲学的普遍特性。海德格尔正确地把握了‘虚无’,‘虚无’并不存在,它是被虚无化了。实际上,在海德格尔那里,对‘存在’的意义的追问应该弄清楚的是:在‘人的实在’的行为中,即人的实在的任何谋划中都包含着对存在的一种“前本体论的领会”。海德格尔指出了‘虚无’的问题并不属于理智的范围,相反‘存在’暗含了‘人的实在’对虚无的‘领会’的态度,比如仇恨、辩解、懊悔等等。这是建立具体把握虚无的可能性，从而避免了黑格尔的错误。萨特特别对海德格尔把人的实在的存在规定为“在世的存在”的思想特别感兴趣。“人的实在”是在他被存在包围时突然出现的，它被抛到存在之中，同时又以世界的形式把这包围他的存在安排在他的周围。对海德格尔来讲，任何规定都是超越，因为人总是与他所是的东西分离，这种分离是由于他所不是的存在的无限广度所造成的。因此，分离需要的距离使规定假设了后退,用以获得‘观点’。这样的超越是对世界的超越，也是世界作为世界出现的条件，“此在”向着自身制造这种超越。(第 46 页)萨特欣赏海德格尔‘人是一个遥远的存在’的说法，人总是与世界、与他所不是的相隔有距。此在（人的实在）的涌现是超越存在物的现象，就是在虚无中的显露，这也意味着只有在虚无中，存在才能被超越。这一方面说明人的实在是作为‘存在’在‘非存在’中的显露而涌现出来的,另一方面是指世界是‘悬搁在’虚无之中的,虚无是包围着存在的。



①这是莱布尼兹的问题，海德格尔认为这个问题提得正确，但答案确实是错误的：莱氏根据充足理由律，认为上帝是存在的原因，而海德格尔认为这个问题已包含了问题的答案。可以自问 1 问题针对什么？——存在物。2 问题要解决什么目标？—— 存在的意义。3 谁提出的问题？——人。人是唯一关心其他存在物的存在，能够对存在的一般意义提出问题的存在者，一个与存在意义最贴近的存在者，这就是“此在“当人们提出存在意义的问题的时候，他就已经成为“此在”了参见《现代西方哲学新编》第四章第三节赵敦华著，北京大学出版社 2000 年版。海德格尔还说：“此在的本质在于它的存在。这个存在者为之存在的那个存在、总是我的存在。’见《存在与时间》，中译本(修订本),第 50 页。这是要说明 1. 人与其他存在物不同,本质不固定,一切取决于他自己的选择。2 说明人与其他存在物不同，不是一个类属，他除了存在以外，一无所有。在生物学上，人是类属的概念但“此在却没有种属“此在”不是人类的一员。

而焦虑是对这双重和不断的虚无化的发现。也因为这种超越性，此在会提出这样的问题：“为什么会有某种事物而不是什么都没有呢？①

不过，萨特并不是完全满意海德格尔的虚无。因为如果按那种说法，就会得出从各方面包围存在、同时又从存在中被驱逐出来的虚无，虚无使世界获得一个轮廓的结论。黑格尔没有在一个否定存在的基础上建立否定的活动，而海德格尔则使虚无成为一种超越的意识的对应物，没有注意到虚无已经深入到超越性中，就如同它的原始结构一样。萨特把胡塞尔的‘超越性’发展推至极致,已经是‘此在’的本源性的同一发生了裂痕。这就是说，存在在萨特这里已经不是铁板一块的巴门尼德的存在，虚无和存在是分立的。在《形而上学是什么》一文中,海德格尔明确指出,把世界理解为世界,这种理解本身就是一种虚无化，而这种理解与“人的实在”在虚无中显露是必然对立的。那么，“人的实在”在非存在中显露的能力从何而来呢？这里萨特实际上是用了苦心：意识与存在的矛盾,并不妨碍‘存在’是一个‘充实的’整体(海德格尔不承认这种矛盾），因为从存在论的观点出发，意识与存在的矛盾就是“虚无”与存在的矛盾。“虚无不是作为未分化的空洞或作为将不被当作相异性的相异性（黑格尔称之为“直接相异性”的东西）而成为否定的基础的。它是否定的判断的起源，因为它本身就是否定。’(第 47 页)所以,萨特指出,只有显露存在（世界）的显露活动本身才能说明虚无的否认功能。这也说明，超越性（超乎……之外的自我谋划）非但不能够奠定虚无的基础，相反虚无在超越性的内部而且制约着它。萨特认为，海德格尔对“此在”的描述使用的是全部掩盖着暗含的否定的



肯定的术语，比如“此在”是“在自我自外，在世界之中”；“遥远的存在”；“忧虑”；“自己的可能性”等等。这些似乎都在说“此在”不是在自身之中，与自身不是直接贴切的。归根结底，萨特是要说明：“虚无”，即“意识”（空无，干净的）就是“人”的这种存在的特点；“人”因为有这个意识，有这个“虚无”，而改变了与其他存在的关系，使自己从存在中脱离出来，这就成为了海德格尔的独立而又特殊的“此在”。另外也说明：“虚无”进入“存在”，根本不会改变“存在”的整体性，只是表示“意识存在”（人）的一种作用。人使得“虚无”成为“存在”的一种形式，所以“虚无”只对人而言才有意义。

萨特又通过否定判断和距离概念的例证说明：虚无能够通过被不在场、蜕变、相异、相斥、懊悔、消散等显示出来，这些实在不仅是判断的对象而且被人的存在体验、克服、惧怕，并且否定就像它们实存的必要条件那样包含在它们的内在结构之中。这样的实在，萨特称之为“否定性”。所以萨特的“虚无”并不是通常意义上的纯粹的“无”，并不是安置存在的无限的虚空，也不是一种与“存在”相对立的形而上学的实体，而是从人的意识出发的意识的非实体性和意识的一种不断形成否定的可能性。意识就是这种虚无。和海德格尔有所不同，他认为虚无是要有存在支持的，没有存在的支持，虚无就会作为虚无消失，我们就会重新落入存在。“虚无只有在存在基质中才可能虚无化，如果一些虚无能被给出，它就既不在存在之前也不在它之后，按一般说法，也不在存在之外，而是像蛔虫一样在存在的内部，在它的核心之中。”（第 51 页）如前所说：“虚无纠缠（出没）着存在”。



5. 虚无的起源

由此，我们可以看到，虚无在萨特那里，是提问行为的首要条件。为了有提问，必须有否定的可能性，而为了在世界上有否定，为了能对存在提出问题，虚无应该以某种方式被规定。在如何设定虚无的问题上，萨特总结了需要注意的四点：

1)虚无不能在补充和抽象的形式下处在存在之外，因为虚无不能接替存在，它在对存在提出问题的时候出现，它需要存在以保持它在其中的虚无的地位。不过，存在本身不能包含着虚无的存在,虚无的存在需要向‘ 存在 ’借用。

2)虚无是在存在的内部出现的。不能把虚无作为一个存在悬置在其中的无限领域而放在“ 存在 ”之外，它显示出诸如“ 距离、不在场、相异性、排斥、遗憾、心不在焉 ’等萨特称之为否定性的现实，虚无通过否定寓居于它们之中，如同它们存在的一个必要条件……如上所说，是分散于存在之中，像一条软虫，像一个洞孔出现在存在的深处，出现在它的内部核心。

3)虚无不是从存在出发孕育而成的，因为存在是完满的肯定性，它中间没有空隙，它是其所是。所以它不包含虚无，它的存在是‘ 自在 ’的,与虚无没有关系。

4)但虚无也不是从自身出发而孕育成的。因为，作为非存在，它不可能从自身抽出必要的力量以自我虚无化。

那么，这样的虚无究竟从何而来呢？

萨特努力从自己有关‘ 存在 ’的观点,即建立在‘ 存在 ’基础上的虚无的观念,得出这个至关重要的问题的答案:‘ 人 ’就是这个虚无由之来到世界的存在。和这个问题紧密相连的是另一个问题：人应该如何才能成为虚无由之来到存在中的存



①让松曾根据萨特后面的论述分析过存在、否定和虚无之间的关系。他说，萨特用生命、自杀、死亡来对应存在、否定和虚无：生命存在着，还有一条一条的生命。但一条生命的死亡不能成为对生命的否定，它只能说是一种变革，它要成为生命的未来，它本身就是生的方式。而自杀则是对生命的否定，不过生命本身不能引起这个否定，自杀又不可越过生命，因为它是在生命中心进行的。自杀改变不了生命的任何东西，它只是否认它、拒绝它。而生命也不能引起自杀，自杀只是借用它的存在方式。生命是偶然的、荒谬的、不可言状的——这是因为你找不到它存在的理由，又不能用别的东西解释它，它超越一切价值。但自杀就是赋予生命以价值的可能，通过这种可能，生命就脱离了它的不透明性，脱离它的'自在'而向着其他的可能超越。去自杀的人就是向生提出疑问，而通过这个人，自杀就来到生命之中。"除了虚无，没有任何东西可以通过存在达到存在。虚无是存在的单纯可能，也是它唯一的可能。通过自杀的可能，生命与对应的生命的现象——死亡，都获得了意义，而通过虚无，存在与对应的存在的现象——未来、相异性，都获得了意义。"参见让松：《道德问题和萨特的思想》，色伊出版社，1971 年，第 162 ~ 164 页。还可参见科热夫的例子："黑格尔的实在辩证法和现象（转下页）

在呢？

虚无本身的性质决定了虚无不存在，是'非存在'，所以它只能'被存在'的。（第 52 页）"被存在"是萨特自造的概念。从法语语法上讲，"être"这个动词是没有被动式的。这个自造概念是要表示和说明"虚无"自身是不可能自我虚无化的，必须要有存在的支持它才能借来存在以存在。它还说明，惟有"存在"才能自我虚无化，虚无自己不能自我虚无化。必须要有一种存在（不可能是自在的存在），这种存在具有一种性质，能使虚无虚无化，能以其存在承担虚无，并以它的生存不断支撑着虚无，通过这种存在，虚无来到事物中。

那么，这样的存在应该如何才能相对虚无使虚无通过它来到世界之中呢？1)这样的存在相对于虚无不是被动的：它不可能接纳虚无，虚无若不通过另一个存在也不可能进入这种存在，这会把我们推至无限。2）虚无由之来到世界上的存在不能产生虚无，而又不能对这种产生活动无动于衷。一个完全肯定性的存在在其自身之外维持并且创造一个超越的存在或虚无，那是绝对不可思议的。因为在作为存在能够超越自身走向非存在的存在中什么也不会有。虚无由之来到世界上的存在应该在其存在中使虚无虚无化。这里需要注意的是：这个存在就是它自己的虚无，也就是说，我们要理解的不是一种虚无化的、反过来要求以存在为基础的活动，而是要求存在的本体论（存在论）特性。其实一句话，萨特的这种要求通过对自身和世界的双重虚无化去追求对"自在的存在"的存在的脱离，而这就是人的过程。人表现为一种使虚无出现在世界上的存在，因为他自身受到向此目的的非存在的搅扰。①

我们可以看到，人的实在并不是要消灭存在，而只能改变



(接上页)学方法 ”,加利马出版社 ,第 487 页注。不过科热夫认为，黑格尔把具体实在和精神等同起来，也就是肯定实在的辩证特点，是一个被话语和精神揭示的实在，而辩证的存在论并非荒谬。他举了一个金指环的例子 戒指中间有个空洞 ,这个洞与金子一样重要 ,没有金子 “洞 ”(将不存在)就不成其为戒指环。但没有洞金子（然而它存在）也不成其为戒指。但是，若人们在金子中找到一些原子，那就完全不必要在洞中去找寻它们。什么都不能说明金子和洞是同一件事情，（当然，这里说的是作为洞的洞 ,而不是说洞中间的空气）,洞只是由于环绕它的金子才成为存在（作为一种并不在场的在场）的虚无。同样，身为行动的人由于他否认的存在可能成为一种在存在中虚无化的虚无。应该看到，萨特的意识运动的思想深受黑格尔的影响 ,但正如科热夫所述，黑格尔辩证思想的否定是包含肯定的，肯定是包含否定的。而萨特的存在是绝对肯定的，向存在提出问题才能引出否定。萨特在这里又创造了一个词：“ 否定性 ”(négatité)，而不是黑格尔意义上的 “ 否定 ”(négativité)。参见本部分第二章 “ 人为性 ”

他与存在的关系。对人的实在来讲，把一个特殊存在物置于存在圈子之外，就是把自己置于这个存在物的圈子之外。这时，人的实在就逃离了这存在物，也就是在能及范围之外了，他就不能在自身上活动，而是通过虚无而逃离开了。也是从这里出发，萨特提出他的自由的最初起点：人的实在分泌出一种使自己独立出来的虚无，对于这种可能性，笛卡尔继斯多葛派之后，把它称做自由。但是自由在这里只是一个词。（第 55 页）萨特在此尚未专门深入自由这个问题，因为还没有涉及他最重要的论题即自为的存在。但人的存在，也就是对世界显现的那个存在显现为自由。这里，自由成为虚无的虚无化所需要的条件，并不是属于人的存在本质的一种属性，它就是人的本质。人的存在与本质的关系并不同于世间事物那里的存在与本质的关系。这在 1945 年的《存在主义是一种人道主义》讲座中有更加具体的阐述，也是在这次讲座中，萨特公开接受 “ 存在主义 ” 的称号。萨特在此只是联系虚无的问题来讨论自由，也就是严格地在自由制约人的存在的显现的范围内来讨论自由。

萨特还进一步以想像的问题为例论述了在场、不在场与否定、存在的关系。实际上萨特在《想像》中就已经设定了对这个问题的基本思路。他还批评了从丹纳到斯拜尔如此多的心理学家所关心的真实形象的特性造成的难题：联想（甚至在柏拉图那里）并没有消除它而是把它推回到反思的水平。无论如何，联想都需要一个否定，至少需要一种针对作为主观现象被把握的形象的意识的虚无化着的隐退，以明确地把这个形象看做只是一个主观现象。萨特重复他在《想像》中的观点：不应该把形象看做是再生的知觉，否则那就不可能把现实



和知觉相区别。形象应该在它的结构本身包含一个虚无化的正题，也就是意识向着存在的意向性进行的虚无化。它因为把它的对象看做存在于别处的或不存在的东西而使自己成为形象。萨特在另一部早期重要著作《想像物》中，更加明确地显示了他的从胡塞尔——第一个能够对传统想像理论进行改造的思想家——的现象学理论的启示下发挥的想像论。他主要想说明：1）同情绪一样，想像是意识的意向性的具体表现。意识中没有纯粹的想像，想像本身已成为某种意识。想像不是丹纳的‘形象的集合”,不是柏格森的‘流”,意识是一个活动,通过活动意指‘物’并赋予‘物’以意义。想像亦如此,它不是一种状态，而是为人类自由所确定的一种关系，是意识与对象的一种关系。因为想像——总是想像某种东西。但这种关系和意识与对象的关系一样，即对象不是意识的对象，只是意识的意向相关物。它只有被意识深入进去才可能反过来深入意识。但是，想像与视觉、知觉不一样，想像并不忠实于真实直观的抄袭，而是在某种真实直观缺席时被捕捉住的存在，它总是把自己引向一个超越的对象。比如，在想像皮埃尔的图象中,不存在什么“非直观”,只存在‘不在场的直观”,本身就是想像皮埃尔的意识。我对皮埃尔的意识同时也就成为对皮埃尔现实虚无的意识。2)想像说明意识具有否定现实、脱离现实的能力。因为想像的图像不是一个静止的或活动的物，而是意识活动的想像活动所促成的一种针对它保持超越的对象关系。所以想像与意识一样都具有意向性，是向外的，而且具有否定、脱离、超越现实的力量为了想像一个对象，就必须把现实擦掉、推开——用胡塞尔的话说就是要“悬搁”起来。就像要看一幅画，为了看清楚，就必须要与之保持一段距离

①参见萨特:《想像物》法文版,法国大学出版社,第 236 页。
② 同上书第 233~234 页
③同上书,第 161 页

这一方面意味着对现实的放弃，另一方面又表示我对我否定的现实的独立性和自主性。“所谓想像……就是当它实现我的自由时的全部意识。”[①]“否定一个对象是属于现实的,这就是当人们设定对象的时候否定了现实，这两个条件是互相补充的……要使一个意识能够想像，必须让它在本性上就避开世界，又必须让它能够从自身引出一个从世界退出的立场。”[②]每个人都是他所想像的世界的创造者，即他所知觉的世界的创造者，就像他是自己情绪的创造者一样。“想像的行为是神奇的。这是一种要使人们想念的对象，人们要求的东西，出现的咒语，目的是为了能够得到它们。在这个行动中，总包含着某种急切与幼稚的成分，包含着一种拒绝考虑到差距与困难的因素。比如，年幼的孩子在床上会按照命令和祈祷的世界活动，而物体就服从于这些意识、命令和祈祷：它们出现了！[③]”比如孩子想妈妈，重复叫妈妈，就似乎看到妈妈，而且会比平时离的近的时候更加清晰，更加完整。所以萨特不是把想像看做是意识内部的一种功能，它本身就是意识超越性的一种表现。还应指出，萨特的想像活动必须在一定的现实之中即处境中进行，这是使意识能够想像的最基本的条件。也就是说，意识只有在处境中才是自由的。

萨特在此强调他早期著作中的想像理论，还是为着说明虚无的来源问题。他指出,在《想像》中他已经说明,如果把形象看做是再生的知觉，那后来就不可能把它和现实的知觉相区别。形象应在它的结构中包含一个虚无化的正题。形象因为把它的对象看做存在于别处的或不存在的东西而使自己成为形象。它自身包含这双重否定，因此它实际上成为：对世界的虚无化（世界并不是知觉的现实对象现时提出的形象中



①萨特：《想像物》，第 239 页。

涉及的对象)。2)对形象对象的虚无化（因为这个对象是被视作为不现实的）。这同时也是对自身的虚无化（因为它不是一个具体而充实的心理过程）。那么，萨特那里的想像的意识否定和超越现实，就是把一个现实的世界虚无化，想像与对世界虚无化是同一含义。实际上，人不能彻底否定一个世界，如果对世界设置一个绝对的虚无，那就什么都不能否定了。所以，人只能相对于某物来否定世界，即虚无化一个物以否定否定其他一切物。这个“他物”是我用以相对于其他一切物的，相对于其他物，它是一种虚无，它一方面是直观地给予我，一方面对我又始终是不可把握的。想像物就是这个虚无，而想像就是对一切存在物的逃避，想像在把我从现实中抽出来的同时又使我把它理解为现实的，而我就把握了它在其中向我显现的处境的特殊意义。“如果没有作为想像的意识，也就不可能有理解现实的意识，反之亦然。”①这样，要理解‘皮埃尔不在这里’的意义，求助于胡塞尔的‘虚空’意向是没有用的。诚然，在不同的知觉性意向之间存在着动机的关系，但是动机绝不是原因，在这些意向中，有些是充实的，充满了它们所追求的东西，有些则是虚空的。但是萨特认为，恰恰由于应该充实这些虚空意向的材料不存在，材料才不能在这些意向的结构中引动它们。而由于另一些意向是充实的，它们也不能引动虚空的意向，因为后者是虚空的。而意向是心理的，如果按物的方式看待它们，把它们视做最初就已给定的容器来排空和填满，它们本身又与这种空、满的状态无关，萨特认为是错误的。在萨特看来，胡塞尔还没有摆脱物性幻象。实际上，虚空的意向是一种否定的意识，它超越自身而趋向一个被看做不在场或不存在的对象。还以皮埃尔为例，我是从皮埃尔先前



呆过的这个房间的知觉出发设想他不再在这房间里，我一定会被迫产生一种不受先前的状态规定或引发的思想活动。简言之，我会在自身中造成与存在的决裂。萨特是从时间概念来解释这个虚无的来源：我连续使用否定性来孤立并规定存在物,即用否定性来思考它们,我的诸‘意识’的序列就永远脱离那种相对原因而言的结果。（第 58 页）任何虚无化的过程都只要求从它自身获得来源。如果我现在的状态是我先前的状态的延续，否定能溜走的漏洞就被堵住了。所以，任何虚无化的心理过程都意味着刚过去的心理状态和现在的心理状态之间有一条裂缝,这个裂缝就是虚无。(第 58 页)

这里还需要解释制约着任何否定的诸意识的分离、脱落：在先的意识总是在那儿，总是与当下的意识保持一种解释关系，但在先的意识在这种存在关系的背景下，是处在越位的位置上，处在圈外，是置于括号之中的。那一个实行现象学还原的人认为，世界既在他之内，又在他之外。这说明，人的实在能够全部或部分地否认世界的条件就是：他把自身包含的虚无当作那种将他的现在和他的全部过去分割开来的乌有。（第 59 页）在萨特看来，人就是一个处在存在和非存在之间的存在。他的身体可以看做是存在，他过去的行动也造成了他的过去性，而有一个乌有隔在他过去所是的和他要成为的东西的中间。但这个乌有还没有虚无的意义，尚未被命名的、没有意识到要悬搁存在的存在的悬搁，来自意识之外，并且通过把黑暗引进这种绝对的光明之中而将意识切成两半。这就是萨特在导言中所区分的反思的意识和反思前的意识。那么，有意识的存在（人）应该相对于他的过去来构成自身，就像他被一个虚无与这过去分开了。“有意识的存在应该是对这个



存在的裂缝的意识，但不是把它意识为承受的现象，而是他所是的一种意识结构。自由正是通过分泌出它自己的虚无而把它的过去放在越位位置上的人的存在。”（第 59 页）意识作为它过去存在的虚无化，本身是不间断的。

这里萨特就发现了一个问题，上述对于虚无和自由关系的讨论表明，意识的永恒样式就是意识，就是对虚无化的意识。如果自由是意识的存在，意识则应该是对自由的意识。那么对自由的意识采取的形式是什么呢？这就引出了焦虑的问题。

萨特阐述了当人的存在意识到存在时，他应该具有的某种面对过去与将来并作为既同时是过去和将来又不是过去和将来的方式。这种方式就是“焦虑”。焦虑说到底是对世界的本体论的体验，或者说是把握。它是自由的开端，是解放的信号。基尔凯廓尔把焦虑描述为在自由面前的焦虑，海德格尔则把焦虑（烦）当作对虚无的把握。而在胡塞尔那里，焦虑不是他的先验现象学所要探索的主要范畴，它属于人类的研究课题。只是在一些研究手稿中，他零星地涉及到焦虑问题，它与‘正常的生存与‘生存’的丧失、生活目标的丧失’有关。萨特认为这二者并不是矛盾的：“正是在焦虑中人获得了对他的自由的，还可以说，焦虑是自由这存在着的意识的存在方式，正是在焦虑中自由在其存在中对自身提出问题。”（第 60 页）这就是说，人在进行行动的选择时，面对诸种选择的可能，即面对自由必然会产生焦虑的情绪。换句话说，焦虑就是人面对虚无时产生的焦虑。

萨特认为克尔凯廓尔说得对，焦虑和恐惧（害怕）是有区别的：恐惧是对世界上的存在的恐惧，而焦虑是在我面前的焦



虑。比如,我在悬崖面前晕眩起来,这就是焦虑,不是害怕,因为害怕是恐惧掉下悬崖，而正因为怕掉下去，我在走路时就产生焦虑，害怕失足坠入悬崖。又比如，战士上战场先是害怕，后来就变得焦虑起来，这是因为他惟恐在战场上不能抵御恐惧，这是对“恐惧的恐惧”。再比如一个人在股票暴跌而产生对可能的贫穷的恐惧,他会绞着双手,大喊“:我该怎么办?”这是他在为未来的某个时候而焦虑。恐惧是对超越的东西的非反思的领会，而焦虑则是对自我的反思的领会。（第 61 页）

产生焦虑的根本原因是由于我面对的是诸种可能性，也就是不定性。而正是有了焦虑，我发现我自己像某种悬浮于虚空中的东西，多种可能性就在那里，除了我之外，没有任何什么能规定它们之中的一个“被采取”(贝克莱的术语)。而我只取决于我自己：没有任何心理规定可以为我作决定，它们不是我的行为的原因，没有任何东西强迫我的行为。总之，我在我的未来并不严格取决于我的现在的限度内取决于我的未来。也就是,是我(Moi)刚才把握了我,但我之中没有任何东西规定着这种可能的把握，实际上，最后的决定性的行为来自我尚不是的“我”。(第 63 页)可以说,我的行为就是我的可能性（下一部分还要专门谈可能性的问题），这些行为是以否定性行为的可能性(比如不注意路上的石头,奔跑,想别的事等)和相反行为的可能性（跳悬崖）作为必要条件的。而正是我使它们保持存在的。要终止焦虑的唯一方式就是作决断去实行一行为,要求决断行动。

上面提到的是“面对未来的焦虑”，还有“面对过去的焦虑”。比如赌徒的例子。一个赌徒下决心不再赌了，但一走近赌桌,发现所有决心都‘融化’了。这个赌徒的‘焦虑’就是面



对过去的焦虑。虽然决心下了，但面对赌桌，这个决心已经完全无效，决心已成过去，赌徒在这一时刻把握到的东西，仍然是决定论的永远破产，也是把他同他本身分割开来的虚无。所以，他还是应该通过虚无重新面对它，还是把赌博这个事实视做他的另一个可能。他仍然会体验着幽灵般的恐惧。而在决心中，在他面前显现的仍然是焦虑，他在焦虑中发现，实际上没有任何东西阻止他去赌博，还是要去选择自己的存在，不再是那个他所是的下过决心的过去了。这就是萨特所谓的对自由的特殊意识，也就是焦虑。它是对心理决定论的无知的无知，对我们活动的实在原因的无知的意识。而恐惧的意识则是在后的，恐惧才把超越的东西综合体会为可怕的。

萨特的焦虑的概念的意义还是来自他的意识理论，意识没有内容，就应该承认意识中从来就没有什么动机。所以，我是自由的，并不意味着我的行为脱离了动机，而是相反，动机成为无效才是我的自由的条件，动机只相对于意识而言才有意义。动机只能显现，是主观的，是属于诸物的。意识并不归属它。虚无将动机和意识分离开了。萨特提出两点来解释作为一切超越的否定条件的虚无：1)意识并非自己的动机，因为它没有任何内容，这就推回到反思前的我思的虚无化的结构之中。2)意识面对过去和将来，就像面对一个以其不是的方式所是的自我一样。这就回到了一种时间性的虚无化结构中去。这是两种原始的虚无化。而这些都可说明：若是没有对自我意识的时间性的描述就无法对否定作明确的解释。

萨特的自由与本质的关系的思想起源于此：虚无把意识和动机分离开，也意味着是虚无把人和他的本质隔开了。与《自我的超越性》中的思想相承，我(moi)以及先验的和历史的

①这里的否定仍然是前面提到的“否定性”(négatité),并不是对‘存在’的否定。

内容，就是人的本质。在自我面前作为自由表现的焦虑则意味着虚无总是将人和他的本质分隔开来。正如黑格尔所说：“本质,就是已经是的东西。’是过去的、可用谓词所指的东西。人总是把过去（本质）留在后面，意识活动不停地流动建立本质。本质不是什么依据和靠山，而是一种要求，不得不行为的要求，所以本质被视为焦虑。这也是萨特自由先于本质的论题的初源。

既然自由是人的存在的永恒结构，焦虑表现了自由，那就应该是我的情感的永恒状态。然而，焦虑在世上却并不多见，如何解释焦虑的稀少呢？

萨特的解释是：这是因为存在一种与焦虑相对立的所谓的‘严肃精神”。具有‘严肃精神’的人是从世界的压力出发来理解行动的价值，而不是从自由赋予世界以意义这个出发点来理解和把握行动的。比如《厌恶》中的布维尔小城中的芸芸众生，他们心满意足，屈服与自己身份和周围的压力，他们并不意识到自己的存在，这样的人是不会有焦虑的。所以面对焦虑、厌恶等在选择行动面前的体验和情绪，他们采取的是“自欺”的态度。人是虚无由之来到世界上的存在，不过人并非绝对虚无，他一方面是存在的虚无，另一方面，他是变成存在的虚无。虚无的问题于是转向了“自欺”的问题。

第二章　自欺

1. 自欺和说谎

人的存在不仅仅是“否定性”①由之在世界表现出来的存在,也是能针对自我采取否定态度的存在。所谓‘自欺”,就是



一种辩解行为，意识迫使这种行为做出某个事物的样子，做出把自己的过去当作一个严格整体的样子而使未来成为这个整体的不可避免的延伸。这是意识将否定引向内部的结果。“最好是选择并检查一种决定了的立场，它对于人的实在是根本的，同时像意识一样，不是把其否定引向外部，而是把否定转向自身,这种立场在我们看来应该是自欺。”（第 81 页）自欺恰恰是在同一个意识中表现存在和不存在的统一，即为不存在而存在。比如有一些人，人质、看守（比如舍勒所说的怨恨的人）等，他们本身的社会地位就是否定的，他们从生到死都意味着一个“不”字,但他们可能从生到死也不说一声‘不’字。这些人的生活状态就是“自欺”。他们把否定引向自身，否定了自己原本的样子，而适应自己的社会身份和地位，符合自己头上的各种头衔，比如人质的身份，咖啡馆侍者的身份，比如“某某是总统的儿子”,“某某是著名的作家”等等。

那么，自欺与说谎（对自己说谎）有什么区别呢？自欺不是说谎。说谎从本质上讲意味着一种二元性，即骗者和被骗者。说谎者清楚地知道事情的真相，却用谎言掩盖事实真相，这是对真相的否定。说谎者的典型是一种犬儒主义的意识：在自身中肯定真情，但说话时又否定了它，而又为了自己否定这个否定。所以说谎就是超越的。被陈述的东西既然不存在，那它就是超越的。通过说谎，意识肯定了意识的存在从根本上讲是对他人隐藏的：它为自己的利益而运用了我和“他人之我”之间的本体二元论。

而自欺则完全不同。表面看来，自欺似乎也有欺骗的结构，但它是意识对自己的谎言，也就是说我对自己掩盖了事实的真相。与说谎相反，自欺从本质上讲是一种意识的统一。

①弗洛伊德的动力心理学开始是以潜意识与意识之间的矛盾为支柱的。潜意识欲望企图侵入意识或前意识，而意识或前意识的“检查员”则严格把关，不准这些想入非非的欲望擅自进入。这个检查员就是自我或自我理想。这个自我理想后来被弗洛伊德发展为超我，而性的欲望则归属一个实体伊底。这样，意识、前意识、潜意识的三分法之外，还有超我、自我和伊底的三分法，是性与自我对立说的延续和发展。

也就是说，首先有一个最初的意愿，然后有一个自欺的谋划，这个谋划使我们能够理解被自欺掩盖着的本来面目，并引出对意识的反思前的把握，这个把握就被萨特视做自欺的过程。在自欺中，要欺骗的和被欺骗的是同一个人，从这个意义上讲，我就是我欺骗的那个人，是我自己让自己做出某种样子以造成我的身份和环境，而欺骗和被欺骗又是在同一时刻发生的。

这里萨特遇到了一个难题：自欺如何能够拥有没有二元性的谎言，我如何能够成为自欺而意向自欺？换句话说，绝对的主体性在时间中投身自身，如何能够异于完全真诚或完全犬儒？

萨特想到了精神分析的理论，希望从中得到帮助。萨特对精神分析理论的批评主要在于对意识和无意识的方面。精神分析法用无意识压抑力把意识和无意识分开，但却不能把活动的两个阶段分开。萨特认为，精神分析理论旨在在心理内部重新建立骗者和被骗者的二元性。骗者，就是和最初的意向、和意向情结一起的无意识，被骗者就是意识——被投入到由于无意识心理引发的象征化中的恐怖症、口误、梦幻。它们是作为具体的意识事实而真实地存在，而说谎者的言语和态度是具体的真实存在着的行为。一方面，有一种本能，这种本能既不是真的，也不是假的，因为它并不是为自我而存在的；另一方面，存在着被这种本能引发的真实心理现象。而在二者之间是一条分界线，即检查员①。主体面对这些现象，就像被骗者面对骗者的行为。主体在这些行为的实在中看到了这些现象并应该解释它们。如果被骗者把这些行为同欺骗者所处的处境及他说谎的谋划联系起来，那么就会发现存在着

欺骗者的行为的真情。这些现象，这些主体实现的象征活动实际上都存在着‘真情’。(第 84 页）但是这种真情是客观的，只有精神分析医生在把病人的过去、无意识情结和检查员屏障联系起来才能发现这种真情。主体只能在他自身的行为的意义上才能被欺骗。主体观察这些行为，但对行为的观察对他始终是陌生的——在他的无意识心理和他人的无意识心理也都对他是陌生的限度内。主体在观察这些行为时，他就是他自己的有意识的行为，但当他屈从之并且只能致力于与科学类型联结以发现这些行为的意义时，他就不是这些行为。萨特认为,很明显,这样的思想完全不能有助于理解‘自欺’的概念,从它出发,取而代之的是‘没有骗者的欺骗,来解释我是如何可能不欺骗我自己，而如何可能被骗”。更确切地说，似乎自欺是在检查员的活动中躲藏，因为当精神分析学家接近被压抑的意向时，检查员应该认识到他所压抑的是什么。精神分析赋予检查员的角色被迫承认，检查就是在我们由此知道的形式下意识到自我：检查就是意识到是要压抑的倾向的意识，二者恰恰是为着不成为压抑倾向的意识。实际上，萨特对弗洛伊德的“无意识”的批评关键在于：他认为精神分析的无意识压抑力就是自欺的，只不过弗洛伊德把自欺这种意识（有人称之为自由意识的特性）物化并实体化，编织了语言的神话。弗洛伊德否定了心理的意识统一，他被迫处处暗示一种烦恼。所以，奥地利心理学家斯特克尔（1868～1940)在他的《冷漠的女人》中说“每当我能把我的研究推到足够远时，我都观察到精神病的症结是有意识的。”(第 88 页)萨特指出，无意识并不能解释分析病理性的自欺。比如性冷淡的妇女是掩盖了性活动带给她们的乐趣。丈夫和妻子对斯特克尔关



于性生活的叙述是不一样的。这存在一种排解活动，许多人在性活动时把她们的思想转向日常的工作，做她们家务的流水账，萨特认为，谁会说这是无意识的呢？所以无意识并不能解释自欺，虽然表面上看来，用无意识似乎可以解释自欺的行为，但存在着无数明显排斥这类解释的自欺的行为。

2. 自欺的行为

要摆脱困境，就应该考察自欺的行为。如果人应该能够是自欺的，那他在他的存在中应该是什么呢？

萨特认为，在任何自欺的行为中，人们都可分辨出这样两个属性，即‘成为人为性和超越性”;也就是说，同时以‘是其所是’和‘不是其所是’的两种方式存在，或以自在的方式逃避和以逃避自在的方式存在。也就是说，游戏在于以人为性的方式自我设定为超越性，或者以超越的方式自我设定为人为性，为的是避免人可能对他自己的指责。比如，同性恋者为了消除有罪的感觉就把自己确定为不是同性恋者的样子，就好像超越、无限超越了同性恋这个定义，但是他恰恰要求的是不多于这种超越，他要把超越性确定为人为性，就如同这种超越能够以绝对和最终的方式没有任何其他所向物地超越他的同性恋。总之，他意在不断地置身于能及范围之外：他要以自在的方式把自己构建成‘非同性恋者”。确实，他声称超越‘同性恋存在’的人为性，但实际上这是为着要求他在‘不是同性恋者”的人为性中安置的超越性。他是自欺的。

另一种情况则相反，一个年轻女子与一个追求她的男人约会，当对方赞美她的时候，她不愿意深究字面后的意义，而取消了其中深藏的性欲的本质。在两个人谈兴正浓时，男人



抓住了她的手，而他人任凭他握着她的手，而没有意识到她的手正放在那里。她继续谈着生活或其他一些别的事情，她显示出一种基本的状态：一个人，一种意识。萨特认为，这时灵魂和肉体之间的分离就完成了：她的手一动不动地停留在对方温暖的手中，既不顺从也不反抗——成为了一个物。这表示，她能够把她的全部行为和对手的行为重新抛到人为性的水平，也就是同时品味她自己的不安并把那个男人的话语和动作归结为对象的性质，并取消了它们“初次接触”的意义。而同时，这个女人要求能够在超越的水平上考虑自己的不安，也就是说要超出简单心理欲望之外。总之，她让自己的手在对方的手之中而又“没有察觉”，这是为着要求一个使她向着最大限度收回快感的方向自我超越的人为性。所以，她是自欺的。

“由于超越性，我完全逃过了我所是的东西……我处在一个任何指责也触及不到我的地位上，因为我真正所是的正是我的超越性，我逃避，我逃离，我听任我的一些无关紧要的东西留在指责者的手中。不过自欺的必然的模棱两可来自人们在这里肯定的东西。那就是按事物存在的样式成为我的超越性。”（第 92 页）也是在这个意义下，那个青年女子要把性欲只当作纯粹的超越性。反之亦然，由于人为性，我逃离压在我身上的所有责任，我使自己成为可原谅的，有情的，这就是萨特借用萨尔芒的话“我总是比我自己要伟大得多”的意义。由于这句话道出了变成人为性的超越性，就成为对我们的失败和我们的虚弱无数辩解的来源。

萨特表明了他不认为同一性的原则是人的实在的构成原则,而是相反,人的实在不应该是其所是,而应该是其所不是。



这就意味着：如果人是其所是，自欺就是绝对不可能的，为了成为人的存在，坦率就不再是他的理念。同一性的原则不应该表现为人的实在的构成原则（第 94 页),人的实在就不应该必然是其所是，而应该是其所不是。这里萨特又举了咖啡馆侍者的例子(第 95 页）这个圆通的咖啡馆侍者,他与顾客交谈的神态，他端盘子的姿势，都让人觉得他像个自动机器，就像在玩扮演咖啡馆侍者的游戏，他通过这些动作表明自己的身份。但是，萨特认为，从深处看，咖啡馆的侍者并不像墨水瓶是墨水瓶、玻璃杯是玻璃杯那样，干脆就是个咖啡馆侍者，墨水瓶当墨水瓶，它并没有选择的余地，而侍者却是自愿选择扮演侍者的角色。他清楚地知道自己的身份，知道做侍者意味着什么，他知道自己是他人注视的对象，而他自己的态度、行为是判断的依据。他知道自己在别人眼中是个侍者，因而他的一切行动都必须符合这个侍者的角色要求，所以他不是处于自由选择而进行活动，而是在维持这一角色，使自己成为别人眼中的侍者，他本人的存在与侍者并不是同一的。这就是自欺。从某种情况下讲，他是使自己仅仅成为在他人眼中的无,让自己完全充当一个“为他人的存在”。也就是说,他在别人的面前做的一切,都是表现的自己的‘人为性’,是为着他人而存在的。

应该注意，萨特所规定的主体性的实存因此必然是模棱两可的。这模棱两可是人的一种处境，而不是他的理想。而自欺的本质恰恰就是在它上面起作用，而不是向着合题的关系从它出发努力地克服它。人的实在的这两种形态（人为性和超越性）是并且应该可能成为一种有价值的连接。但自欺在合题中既不要连接二者也不超越二者。对自欺来说，重要



的是在保留二者差异的同时肯定二者的同一性。

萨特所举的自欺行为的例证，是要证明人的实在具有两重性，就是说他的存在与他扮演的人的存在不是同一的，一方面，人要超越自身，另一方面，又可能为躲避焦虑而要符合自己身份以适应环境，成为人为性。

人不能以自在的存在的方式存在。这在萨特前期的有关想像和情感的论著中已经有所阐述。在想像物中，人把自己变成这个或那个，其实是在扮演是这个或那个，就像小吕西安装着爱他的妈妈。与此相似，就是萨特举的悲伤的例子（第97 页）：萨特在此说明，自欺只是涉及人的存在方式。我是悲伤的，意味着我按我所是的方式是我所是的悲伤，而且是把我的行为总体聚合起来并赋予它活力的意向性统一。其实，我表现出来的悲伤的表情，比如低头、身体的惰懒等，我都可以不做它，或者中止它，还可以再开始悲伤。悲伤显现，正是意识本身感受到这悲伤是对抗过于险恶的环境的神奇手段。所以悲伤不是我的存在，感受到悲伤的意识才是悲伤的。人和他的悲伤的存在是不同一的："'悲伤的存在'不是我给予自己的现成的存在，就像我能把这书给我的朋友那样。我没有资格感受存在。如果使自己悲伤，我就应该在我的悲伤的自始至终使自己悲伤，如果我不能重新建立，也不承担我的悲伤，我就不能够以那种在最初的打击后继续其运动的惰性的身体的方式利用既得的冲动并使我的悲伤消逝：意识中没有任何惰性的东西。如果我变得悲伤，那是因为我不是悲伤的，悲伤的存在通过并在我感受的到悲伤的活动中脱离了我。悲伤的自在的存在永远纠缠着我的（对）悲伤的存在（的）意识……"（第 97～98 页）



萨特接着进一步比较了自欺和真诚的关系，用以更加明确自欺的本质,为《存在与虚无》后面对自为的存在,特别是人的自由的论述作了充分的铺垫。从理论上对自欺行为的分析也同样可以适用于希望真诚的人的情况。我是通过定义（我是悲伤的）来判断我现在所逃避的过去。这个定义可以证明："同样一个人,由于是真诚的而设定他是事实上他所曾经是的，他对他人的仇恨感到气愤并断言他不再是他自己曾经是的，企图平息他人的仇恨。"(第 100 页)真诚的'圣徒'们'要求罪犯成为一个物,恰恰为着不再把他视为物"。比如,人们往往会对法庭的处罚触及了一个重获自由而不再是他所曾经是的罪人的人而感到惊讶和悲伤。但是同时，人们又要求这个人承认是这个罪人，要求他是其所是，为的是不再是其所是。再比如同性恋者、鸡奸者的例子：同性恋者承认他的过失，但是他竭尽全力抵抗那种把他的错误看成能够左右他的命运的过分的观点。他不愿意人把他看做一个物。（第 101 页）这些例子表明，承认自己罪行的人的态度包含了对真理的不可否定的理解，承认了错误就摆脱了所有错误，构成了他的未规定的未来，使他获得新生。他成为了人的实在的特有的不可还原的特性。而同时，他有需要为生存下去而经常进行逃避，必须不断置身于能及范围之外以避开集体的可怕裁判。所以"我是……"和"我不是……"这两个判断表示了自欺和真诚的两种态度。承认自己是"鸡奸者"的人与他认为的那个逃避到自由和诚意的领域中的'鸡奸者'不是同一个人,即要求这个'鸡奸者"是其所是以不再是其所是。这也就是"自供的罪孽是宽恕的一半"这句话的深刻含义。矛盾就是由于真诚的要求而造成的。而'啊!我是一个鸡奸者!'这句话,人们若不在其中看

到里面包含的对他人的伤害和令我不安的东西，谁就是一笔勾销了令人不安的自由，并且从此以把他人的一切活动确立为某些依其本质严格决定的结果作为自己的目标。然而那是批评者要求他的批评对象的东西。被批评者应该把自己确定为无，也就是说，他应该把他的自由像领地一样交付于批评者，以便批评者随后像君主对他的仆从一样把自由还给他。“这真诚的捍卫者，就他要求裁判时他愿意宁静而言，就他作为自由要求把自由确立为物而言，他是自欺的……人们求救于一个意识是为了以意识的本性的名义要求它作为意识彻底毁灭，与此同时，又使意识在这毁灭的彼岸盼望一种再生。总而言之，自欺的根本原因就是有世界的存在和他人的存在。

那么，真诚的滥用正是为了对付他人的批评和裁判。所以真诚就不应该在“共在”中而应该到真诚在其中是纯粹的那些地方去寻找，到与自我针锋相对的关系中去寻找。人和他人或和他真诚相对的“自我”的定义之间是有距离的。在自欺的活动中，人实际上是汲取了真诚的优点。优秀的人不是坏人，正是因为他是坏人而又同时因为他在他的坏之外。（第102 页）与此同时，恶意被解除了，因为如果不是处在决定论的水平上，它就什么也不是，因为我承认了它而针对它提出了我的自由，我的未来是空白的，所以一切都是许可的。（第102 页）也是从这个意义上讲，真诚的本质结构与自欺的本质结构没有区别，因为真诚的人被确立为是其所是，是为了不是其所是。这就说明了一个真理：人们可能由于真诚的存在而变成自欺的。完整永久的真诚作为要与“自我”同一的努力，从根本上讲是为了脱离自我的永久努力，人们通过使人们成为自为的对象的活动本身从自我中解放出来。萨特要说明，



真诚和自欺的目的并非那样不同。真诚的目的：当然，我们谈论过建立在过去上面的真诚。这种真诚的可能是由于人的存在在其过去的堕落中被确立为一种自在的存在。而在现实内在性中追求的真诚的目的是要使我承认自己是我所是，以最终让我与我的存在重合，使我以自在存在的样式成为我按“不是我所是”的样式所是的。它的公设：我按自在的样式已经是我应该是的。真诚深处有一种是其所是的存在向不是其所是的存在的过渡，反之亦然。自欺的目的：使我按“不是我所是”的样式是我所是，或按“是我所是”的样式不是我所是。这里似乎是同样的镜子的游戏，因为事实上，为了有真诚的意向，一开始我就应该同时是而又不是我所是的。而真诚要使我由一种存在样式过渡到另一种存在样式。这第二种存在样式，即理想的真诚，我是根本无法达到的，也就是说，我（Je）和我（Moi）永远不能重合。也是因为我模糊地、先于判断地领会到我不能达到它，才会有我的自欺的意向，也就是我要在我的存在中逃避存在。因为，如果我按墨水瓶是一个墨水瓶的样式是悲伤的或懦弱的，那我就不可能逃避我的存在，甚至不能想像可以逃避它。而萨特认为，在这种情况下，自欺作为一个简单的谋划所以有可能，那是因为，当涉及我的存在时，存在和不存在之间恰恰没有如此绝然的区别，只是因为真诚意识到自欺根本上是没有目的的。

我们可以作一重复的总结：“自欺”的只是在“真诚”不是自欺、真诚意识到不是自欺并从本质上缺乏目的的限度内才可能。如果我的懦弱不是相关的懦弱本身，如果我的懦弱的存在本身不是一个问题，那我就会以自在的方式是懦弱的，我的真诚就不成其问题，它是自然的。这就是说，我的真诚不再



是真诚。另一方面，我不能企图在自欺的行为中把自己把握为不懦弱的。所以，应该以某种方式同时是和不是完全懦弱的：如果后一种情况得不到重视，我就不可能致力于自欺；而如果前一种情况不存在，我就会仅仅是在宣称我不是懦弱时是“真诚”的。所以为了使自欺成为可能，真诚本身就应该是自欺的。自欺的可能性的条件是：人的实在在它的最直接的存在中，在反思前的我思的内在结构中，是其所不是又不是其是。（第 105 页）

3. 自欺的“相信”

我们现在还有一点要说明，那就是自欺和说谎的区别：这是自欺的真正问题，这个问题实际来自自欺就是相信。也就是说，自欺不是犬儒主义的谎言，也不是立足于自明性决定的信念，即要把它改变成为真诚的信念。一旦意向发生，一旦自欺发生，就会有对真理本质的决定：主体被自欺的世界包围。（第 106 页）在这个世界中，出现了一种特殊的明证性，即“并不令人信服的自明性”。所以“自欺的原始谋划，是一种根据相信的本性做出的自欺的决定。我们恰恰应该懂得，关键不在于深思熟虑及有意的决定，而在于我们的存在的自发的决定。人们如同沉睡一样置身于自欺之中，又如同做梦一样是自欺的。一旦这种存在的样式完成了，那从中解脱出来就与苏醒过来同样困难，因为自欺就像入睡和做梦一样，是在世界中的一种存在类型，这类存在本身趋向永存，尽管它的结构是可转换的”（第 106 页）。

这里就有意识在自己的基本立场上实行的一种魔法（诱惑），它根据意识的意向向意识展现了一个世界，一个神奇的



世界，这个世界围绕着意识的存在从此为意识重新把握机遇。

如果人们对一个被怀疑的相信是可能的(就像自欺),那就很容易了解所有的相信因为是对相信的意识都会反过来成为某种意义上的不相信。从本质上讲，意识的行为作为行为自我解体了：“反思前的我思的法则本身意味着相信的存在应该是对相信的意识。”(第 107 页)所以“任何相信都不是完全相信，人们永远不相信人们相信的东西。因此，自欺的原始谋划只是由于意识使用了这种自我解体。如果一切真诚的相信都是一种不可能的相信，那现在所有不可能的相信就有了一席之地。我无法相信我是勇敢的，这不再使我灰心丧气，因为正好所有相信都不能是完全相信”(第 108 页)。

上面这点最后导致了在某种意义上的对真诚和自欺的混淆，萨特很小心地在这一小节的后面部分加了一个短注，实际上是肯定了他在上面部分在对人类处境（心理，存在）的描述和从这种处境（伦理，道德）对人对自己的重新把握的描述之间坚持的区分：“如果是真诚的或是自欺的之间没有区别，那是因为自欺重新把握了真心诚意并溜进了他的谋划的起源本身之中，这不是要说人们根本不能逃避自欺。但是这假设了被它本身败坏了的存在的重新把握，我们名之为事实性，但这里还不是说明它们的地方。”(第 109 页)

自欺来自人们从真诚那里得出的观念。如果把真诚视做自我与自我的完满的重合，那就会有两种可能的态度。或者相信能够达到这种重合，当人们接近它时，人们会企图只以物的方式存在，即总是其所是。比如犬儒者相信证明清晰性，他说“：我是懦弱的。”但是,他的清晰性是照相机式的清晰,是走在去人格性道路上的意识的清晰，是变的不运作、沦为某种



烟的意识，在存在表面的小的颤动的意识，一句话，是“主显”的意识，它使人想起《厌恶》中的洛根丁。而人们会说：“有对懦弱的意识。”这是19世纪人们名之为“实在论”的东西，把人系统地改造成为物。这是意识的“物化过程”。也是为了自然把有效的科学立场用于意识，即称之为“自然主义”。我们已经看到，全部心理学都基于科学主义的基础，它排斥所有的道德观点。但是重要的是，人不是自然，但他能够不确定地倾向于被自然化：他获得的结果总是相对的，这些结果只是肯定了一种立场的实际介入，这种立场恰恰表现了自由和它努力要否定的自我对自我的距离。或者，从真诚的观念出发——坚持不可能实现这样的重合并且在理想之列促进这种重合。面对“犬儒者”，我们得到的是“卑微”、“顺从”等概念：他知道真诚是不可能的，但仍然坚持相信真诚从根本上讲是可欲的。他说：我从不知道我是什么，我不能得出我自己的观念，我从来不相信我自己。他与他的对无能的意识一起迷失在对无限动机和行为动力、情感的深刻原因的分析之中，这是为着得出这样的结论：他永远不是其所是，他对自己永远是不可认识的。由此，所有对自身的谎言变得都是可能的，因为只要人采取某种方式，就总是会有谎言。这样，真诚的唯心论就从对自欺的辩护中脱颖而出。比如这会走上决疑论（casuistique）：“啊，但愿我能做到真诚……但我不能够。我的真理不存在……”为了要求对他自己的真理能够是物，人反过来承认这物什么都不是，于是他在这空无之后与自我决裂，为的是否定任何可能他自己或他人给他的价值判断。最终，如果他是相信者，他就要摆脱上帝的目光，于是对意识的考察，不得不钻牛角尖，对他来讲似乎是不可实行的。



这样的人，如果他忏悔，那他的忏悔的最重要的部分（一旦他忏悔他的罪恶、贪谗、欲望、性欲……)就在于把人们没想到的过错一股脑地加以控诉，即一下子就从这以取消来承认罪恶的烟幕之后断绝接触并逃逸出来。这种后面的卑微，是秘密的自我保护，这就是现代斗争艺术称之为“弹性屈从”的东西，于是人就离去，对自己很满意。因为他承认他的罪恶的偶然,但他并没有深刻感到被这种让步伤害“:我们,我们这些卑微的人……”

可能，帕斯卡尔的话最能够说明上面的两种态度：“谁要做天使,谁就会成为牲畜。”这句话可能有两种用法声称到达真诚的行为改变成自然的某种力量，从此它没有能力得到明证。把真诚当作不可到达的理想的行为更加容易在实践中与真诚断绝。在一种情况下，重要的是自然化的肯定立场；在另一种情况下，涉及的是拒绝的否定立场。在两种情况下，都涉及意识的放弃(abdication)，不能在自我上活动，或认为自己无能认识自己，或者可以说是以不可能操作的理想的名义放弃。

这样,萨特得出结论“:自我不能与自身重合”的本体论意义上的‘自欺’实际上是意识的一种‘病’(mal),是意识的存在方式，但注意不要给予它一种肯定的道德意义。就是说，它也不是一种既定的原则和事先的决定。就像所有规定人的概念一样，这个概念是模棱两可的：人以自欺存在，但由此他能够按照自欺自我实现，也可以使自己是超越的。

所以,萨特最后总结道“:自欺之所以可能,是因为它是人的存在的所有谋划的直接而永恒的威胁，是因为意识在它的存在中永远包含有自欺的危险。这危险的起源就是：意识在它的存在中是其所不是同时又是其所是的。在这意见的启示



①参见《道德问题和萨特的思想》 第 160～183页

下，我们现在才能够进而对意识进行本体论的研究，因为意识不是人的存在的整体而是人的存在瞬间的核心。”（第 109 页）我们可以看到，萨特的自欺理论，实际上就是要依次出发去揭示人与世界关系的深刻意义。人首先要向存在提出问题，这就是把人推向否定，而否定则把人推向作为自由的人的实在，这自由是在焦虑中被揭示出来的。最后是不同的自欺的行为向我们显现，就好像在其对自我在场的瞬间的内在性中包含着一种逃离自身的意识。这就深刻地反映了人自身的一种自我否定的结构，即反映了人的自由，反映了人“是其所不是和不是其所是”。萨特其实是把人看做一种自在与自为的不稳定的综合，也就是‘人为性’与‘超越性’的综合。正是这二者的对立使自欺得以产生，自欺就是为了停留在二者的永久分离状态。而超越性在萨特看来是人的实在最重要的东西。

这里，我们可以再看一下让松以“意识拒绝存在”为题所作的有关评述。[①] 他认为萨特之人的最普遍的行为被提问所渗透。人的实在是这样一种存在：对这种存在而言，在他在自身的存在中只关涉自身的存在，其行为，哪怕微小的行为，都会置身于问题之中。但是这种提问蕴藏着，从内部腐蚀着，制止我们对形式肯定。可以看出，这种提问在存在的核心部分蕴涵着非存在的可能性和一种从本质上属于意识的否定的权力。不过，在这个阶段，我们还可以认为，意识为了在完满的内在性中被肯定拒绝存在，并且因为它不再是或尚未是这个或那个而自己否定自己为的是在其全部对自我的在场中自我肯定。所以让松认为，这种否定是建立在意识通过瞬间的存在的整体的肯定上面的。这就是把笛卡尔的“我思”与其实体内容视做人的实在的本体论基础：我怀疑世界存在着，我悬搁



世界的存在，我同时怀疑我先前曾经存在还是我随后应该存在，我在所有不是我的怀疑、否定本身的东西瞬间显现否定它们，但是，由此我把自己把握为是这怀疑。这样，在我的反思“思维”的时候我就是我的思维。我与之重合，它在瞬间就是存在的完满。

从这种观念出发，笛卡尔的思想就会遇到一个困难：萨特认为笛卡尔从一开始就被局限在瞬间之中，因为他在瞬间中安置了一个完满的思维，实体的思维，一个思维着的存在。这样，他只能求助形而上学才能够脱离这个存在，那就是上帝，这个上帝保证瞬间的联系，并在从外部给予它不能在它固有本质中发现的恒常性的保证中支持意识。但是，很清楚，这种介入本身，假定它是从意识中解救了时间性的存在，强加给它混合和厚实的存在形式，赋予它作者中只属于诸物的存在的无限致密性。来自“我思”的这种思维在每一时刻都要成为自身的完满 它与它用以要求自己充满的‘自明性’相融合,它受制于它自身的直观。人们看不到演绎，看不到从一个直观到另一个直观的过程对于它如何成为可能。因为这个过程为了真正成为推论的，意味着思维不再与自身重合，并且既不完全是最初的直观，也不完全是对直观的简单否定，而是它对异于它的物的否定，一种在超越意识中又保留意识的否定，一种思维应在其中不断与自身、与其对象和目的保持距离的意向运动。

笛卡尔的后续者斯宾诺莎把意识和物——在思维和广延的名下——设定为严格对应于神性实体的两种表达方式。这就把论题推至逻辑结果，人们在这个结果中看到他们所相信的意识的幻想的自由的破产：我们只有根据真理才能思维，因



为我们的思维是要服从于严格表达绝对存在的实在。真理和实在合二为一：错误是一个非存在，而不是一个虚假的思维，是一个错误的思维，一个想像的海市蜃楼，是思维和广延之间的妥协。

但是，让松认为，在笛卡尔那里有一种怀疑的权力、中止判断的权力、否定的自由权力，而在斯宾诺莎那里是没有的。无论如何，正是对笛卡尔的我思的参照，这种否定的自由把意识固定在它的否定之中：意识变成否定。这样，人们不太能看清楚，意识如何与它自己的否定断绝，否定它的否定，为的是重新相信和重新肯定。意识用自身内容，用自己对自我的充足被关闭于自身。意识不再能超越它刚才是的或它将要是的，也不能超越对于它不再是不可避免的对象的世界。笛卡尔的我思是非时间性的，在世界上没有处境。这是因为，一个丧失了自然直接补充的我思，它被视做原始的我思，是任何特殊思维的普遍基础。于是这就是从“我思我思”出发，而不是从‘我思某物’出发 这就直接置身于反思的水平上,就像意识能够对自己揭示，而不是对异于自己的某物的揭示。由此，如果从一开始人们就消除这种揭示的对象，人们就不能在到达时找到它。而在萨特那里，作为任何意识的思维的特殊思维的基础就在自身之中，正是这个基础奠定了一种反思的可能性，而不是相反。反思的我思应该这样表述：“我思我思这样东西”，这个我思以反思前的我思为支持，反思前的我思是作为对这个物的意识的自我意识。不存在不设定一个对象的思维——但是任何思维都给自己带来这种内部的分离——由此意识把自己把握为对这个对象的设定者。所有对相信的意识都是这样或那样的相信，但反过来说，任何相信都是对相信的



①施皮格伯格:《现象学运动》,商务印书馆,第 690 页。

②在《厌恶》中,萨特以洛根丁之口说‘我 20 岁时曾醉过，我后来解释说自己属于笛卡尔那个类型。”参见《厌恶》,桂裕芳译,载《萨特文集 小说卷 1》,人民文学出版社 2000 年版,第 70 页。洛根丁来到布维尔小城之前对存在并没有什么明确的认识,来到之后,他观察周围的人和物,思索着周围发生的一切,最后他明白了,他思索的越多,就越是清楚地意识到‘我,的存在,就会感到‘我’就是外在与内在相遇的场所“:我存在,使我维持我的存在……使我继续思维，展开思维。我存在。我想，我存在我多希望中止我的思维！我去尝试，我成功了：我头脑中好象充满了烟雾· 然后，又重新开始，烟雾……不思维……我不要思维……我想我不要思维。我不应该想我不要思维。因为这本身就是一种思维……”参见《萨特文集：小说卷 1》,第 120 页。

意识。

让松指出，萨特所说的相信永远不是完全的相信，因为它被把握为相信，它已经不再是相信，它是被搅乱的相信。对相信的意识从来不仅仅是对相信的意识，因为它不再只是对相信立场的反思意识。我们已经看到，情感的现象就是这种不可理解的情况，因为如果说存在这种情绪，那就已经在意识自己活动的范围之中，情绪只有在非反思中才能被设定，自我意识(对自我的意识)正是在非反思中寓居。

据此,我们总结一下萨特的‘我思’和笛卡尔的‘我思”。如上所说,萨特的‘我思’当然源于笛卡尔的‘我思”,但又加上了他自己的改造。施皮格伯格说：“萨特关于意识的本体论也仍然更接近胡塞尔而不是海德格尔。实际上，萨特关于意识的看法,正像胡塞尔的一样,是与法国传统中的‘我思’一脉相承的，而这却是海德格尔所否定的。因此，萨特主义归根结底是一种笛卡尔主义，尽管它否定了笛卡尔的大部分形而上学。’[①]萨特在下面还提到过，“对人的实在的研究应该从我思开始’(第 125 页),在《存在主义是一种人道主义》中也说过，“在出发点上,除了‘我思,故我在’这个真理以外,不会有别的东西，而这个真理是意识的绝对的真理”[②]。而笛卡尔的我思是反思的我思，把意识抽取到时间和世界之外，造成了突然和决定性的分离，这种我思把意识抛到了瞬间实体化之中，面对的是只在时间中有自己存在的物质实体。而萨特拒绝在这种我思中把握意识，在反思前回到我思，回到这个意识的反思前的自我在场 我们在意识中引入一种分离、一个裂缝、一种‘距离一虚无”,这种‘距离一虚无’无疑是不可还原的,但恰恰只是在意向性的基础上获有意义，就是说在时间性和面对世界

在场的基础上。我们因此在内在性的核心揭示了超越性（向着异于人们所是的自我或向着诸物）。我们由此从这种否定、从这种把这种否定构建成为意识的虚无出发理解对意识的所有立场，因为我们全然不拘囿于这种否定的瞬时性中，但我们能够可以把这种否定理解为所有肯定行为的意义本身。

这里我们可以更清楚地领会到《存在与虚无》的意图：为了理解存在的本质化的运动，一种为了从具体出发变成为使具体拥有意义的东西的努力，要从这些最初的描述中得出结论，因为这些描述提供了意识的本质。这种本质并没有可能使我们成为它的囚犯。所以，在以后的篇幅中，萨特要显示这种处境中的意识存在的各种不同形态。到此，萨特的清障和铺垫工作的最重要的部分已经完成。

自为的存在

第一章　自为的直接结构

1. 面对自我的在场——作为自为的存在的内在结构的意识

萨特在前几章确立的条件的基础上继续深入在导言中希望进行的描述,那就是回到‘ 反思前的我思 ’中,即回到纯意识的立场上。前面我们已经谈到萨特的“ 我思 ”与笛卡尔的“ 我思 ”的异同。在此，萨特开篇就批评了笛卡尔的“ 实体本体论



①现象论(phenomenisme)认为只存在现象的理论。这现象是康德意义上的现象,是可能经验对象的现象,即所有在时空中显现的并表现被范畴规定的各种关系的东西。康德以此一方面与知识的纯粹材料相对立，另一方面特别与本体或自在之物相对立。参见《纯粹理性批判》A236, B295:"一切现象和本体的普泛对象的区别"。康德的批判哲学始终坚持"现象"和"物自体"之间的划分。事实上,必然存在两个并存的系统:从属于自然规律的现象界和作为现象界根据的智性世界。现象界是认识对象，智性世界不可知。人就这种理性存在体而言，也有两个方面特征：属于现象界的经验特征和属于智性世界的理智特征。人一方面是现象，另一方面自觉是本体，是有理性的。而一些学者(Renouvier, Sharworth Hodgson)把现象和本体视为同一个词。Baldwin et Eisler认为，在德文和英文中不存在现象论这个词。实际上这个词也可指现象主义。Eisler就把Schuppe，Rehmke，Schubert-Solders等哲学家称之为我们所说的"现象论者"。参见《哲学技术和批评词典》,法国大学出版社,第767～768页。

的错误",他要对从"我思"的功能状态"我怀疑,故我思"对"我思"进行质疑，笛卡尔其实是企图从功能状态过渡到存在的辩证法而又不借用导引线索。胡塞尔在萨特看来比笛卡尔有进步。胡塞尔想避免笛卡尔的错误，小心地停留在功能描述的范围内，其实关闭在"我思"之中，停留在功能描述的范围内。萨特认为胡塞尔更应该是一位现象主义者，而不是现象学家，而且他的现象主义①总是相涉于康德的唯心论。他认为海德格尔又有进步，他要避免这种描述的现象主义，认为这种现象主义粗暴而又违反辩证法，导致本质的孤立。在萨特看来，海德格尔其实是希望不通过"我思"直接对存在进行分析。而萨特认为，海德格尔的"此在"一开始就已经被剥夺了意识的范畴，因而不能重获这个范畴。比如他赋予人的实在（Réalité humaine)一种对自我的领会，并把自我规定为人的实在固有的可能性的"绽出的谋划"。

这些批评，实际上都是基于萨特对于意识的一个根本态度,那就是在"我思"的存在中探讨"我思"。从功能状态到存在状态的过渡必须要有一个导引，这个导引就是纯意识的意向性，对存在的分析一定要通过或者说从"反思前的我思"出发。如果一种领会不是（对）正在领会的意识，意识又会是什么呢?应该从"我思"出发,但这个"我思"是"反思前的我思",是指向某物的。

这样的论证延续的是《自我的超越性》中的思想，那就是意识的存在与它自身是不一致、不完全重合的。这就和自在的存在不一样，自在的存在中没有任何些微的二元性的显露，它把无限的致密性集于一身。A是A就意味着A在无限的压制下存在，属于无限的致密性。（第112页）



而相反，意识就不能被看做与自身的重合，它的特点就是在于它是存在的减压。实际上，意识从本质上讲就是存在的联系，就是变化本身，也就是虚无。它永远不能被规定为与“自我”的重合。我可以说桌子完完全全是桌子，但是对于我的信仰,就不能只是说它是信仰,我的信仰是(对)信仰(的)意识。如前所说,任何‘反思’的首要条件就是‘反思前的我思’。当然，这个我思还没有设置对象，它还在意识之内，它与反思的我思相对应。萨特努力要说明，“反思前的我思”从一开始就具有为一个见证人而存在的纯粹特性，尽管意识为之存在的见证人就是意识本身。比如被把握的信仰，就是信仰，但又不是信仰。也就是说，信仰是对信仰的意识这个本体论判断，决不能被视做是同一性的判断，其实主语和表语是不同的，但这不同又是在同一性的不可分离的统一之中。（对）信仰（的）意识,(对)快乐(的)意识,这样的写法其实都是标志着这种分离:信仰、快乐只不过作为对快乐的非正题的体验(经历)。

所以，萨特的一个重要的论述前提就是：“自我”不是主体。如上所述，意识与“我”——既是主体又是客体的“我”—— 的两面都是有距离的。意识既要对“自我”在场，显现自身，形成自我意识，又要对外部世界显现自己，也就是对世界在场。所以“自我”是与意识相脱离的。这也就是萨特所说的‘我一主体’和‘我一客体’,也可说是‘反映一反映者’的客观存在。这种存在的方式就相异于“自在的存在”的方式，而是“自为的存在”的存在方式。这是超越的存在。在它的不是其所是和是其所不是的存在过程中，在不断要与“自我”重合的无限中，“自我”在事实上已经消失，让位于同一的存在。“自我”既不指示作为主语的存在，也不指示作为补语的存在



(比如‘我烦恼’)。所以,“自我”代表着主体内在性对其自身的一种理想距离，代表着一种不是其固有重合、在把其重合设定为统一的过程中逃避同一性的方式。这就是要在绝对一致、毫无多样性痕迹的同一性和作为多样性综合的统一性之间保持不稳定的平衡的方式,也就是所谓的‘面对自我在场’。所以，“自为的存在规律作为意识的本体论基础，就是在面对自我在场的形式下成为自身”(第 116 页)。意识由于自己虚无化的能力，就是它固有的存在方式的原因，但没有任何东西是意识的原因。这就是说，意识在其存在中既不能被异于自己的东西解释，也不能被自身解释。由此，萨特得出一个关键的结论：人是虚无由之来到世界上的存在，意识于是成为自为的存在即人的内在结构。作为意识的人，本身只意味着一种意向性的活动。自为总是要不断地脱离自身，超越自身，超越对象。由于意识不同于自在，它有空隙，它把虚无引入世界。虚无作为意识的结构出现，但永远不会达到完全的境地，也不会达到自在的永久，永远不能实现自己最终的本质（除非存在的死亡）。所以，人的存在永远处在变化之中。也可以说，萨特的自为的存在总是有这种相对于自在的‘不适’,使得‘人为性成为自在通过它可以凭借自为的中介表现和确立的唯一方式’。

另外有一点还要说明，那就是萨特的自我对自身来讲是主体内在性中的理想距离，是一种要逃脱一致性又要取得统一的方法，这就是：对自我的在场引出了人的意识对自我的起跃。“自为的存在是自我规定自己存在的，因为它不能与自身重合。”(第 117 页）如果它是面对自我的在场，那就意味着它并不是自身。萨特的“存在先于本质”的著名论断就源于此。



①在《存在与虚无》的中译本第一版中，陈宜良先生把这个词译做“散朴性”，确实是极有特色和深意的译名。但我们在修订版中还是作了一些修改,把它改译做‘人为性’’原因如下：一是强调萨特赋予这个概念的‘人’的自由介入处境的结果，二是表示与胡塞尔和海德格尔在这个概念解释上的差异，三是避免‘散朴性’译名的可能含混的解释。对这个概念的深入讨论请再参见本书第四部分的有关章节。

2. 自为的人为性——作为自为的存在的外在结构

从内在结构看,人是纯粹的虚无,其实是非存在。但谁都知道，人并非是纯粹的虚无。可以说，人一方面是“存在的虚无”，另一方面又是变成存在的虚无。如果我们从外部来把握,就会说诸如‘皮埃尔是 1942 年的法国公民’’‘史密斯是 1870 年的柏林工人”……而这个时候意识确实存在着。这是“因为在意识中存在某种它并不成为其基础的东西，所以它是面对世界的在场”。也就是说，当我们说意识是“对某物的意识”时，意识就处在与某物的相对位置中，成为对事物的某些“观点”。在这些观点之下，事物就有了规律或必然性。有了规定，意识与事物的这种关系就使意识成为了与事物同类的存在，这种存在就表明了人的外在结构，也就是“人为性”。

“人为性”①在法文中原意是高于自然、人造的东西。其实萨特是从德文，从胡塞尔和海德格尔那里借用来的。Faktizitat 在德文中包含既成事实、非本真的意思，多译成“事实性”。这里译成‘人为性’也不太令人满意,但比‘事实性’可能更合适。因为，萨特借用胡塞尔的这个术语是要阐明自为的存在的外在结构。自为的存在是虚空，但却存在着。它不断地显现自己，在消失之前无限地成为“自在”。但这自为的外在结构却与事实性不尽相同。因为作为这种结构的核心的,仍然是主观性、意识。萨特之所以称之为‘必然性’’,那是因为它给出秩序：一方面,它是对自在的存在的观点,即意识、虚无是以存在即自在的存在为基础的；另一方面，从外面把握的意识给出了事物的意义，而不是由纯粹意识、纯粹虚无给出



①莱布尼茨区分了必然真理和偶然真理：“必然真理的原始证明只来自理智，而别的真理则来自经验或感觉的观察。我们的心灵能够认识两种真理，但它是前一种真理的源泉，而对于一个普遍的真理，不论我们有关于它的多少特殊经验，如果不靠理性认识了它的必然性，靠归纳是永远也不会得到对它的确实保证的”（《人类理智新论》下,第460页）他指的必然真理是各种普遍必然的关系判断。一般对存在的判断都不属于必然真理之列,只除了一类,即关于上帝存在的判断,莱布尼茨认为是必然真理。“偶然真理”也被他称做“事实真理”：“事实的真理是偶然的,它们的反面是可能的。”（《十六—十八世纪欧洲各国哲学》,商务印书馆,第488页)他由此提出了两种必然性：一种是因其对立面蕴涵矛盾，被称做逻辑的、形而上学的或数学的必然性；另一种则是道德的必然性使贤明者选择最好的,并使一切心灵遵循那最大的倾向。”（《莱布尼茨与克拉克论战书信集》,第63页）道德必然性只是“倾向”，而不是绝对必然的。不绝对的必然性，莱布尼茨认为是事实真理是偶然真理的原因。他否定现实与必然相等：上帝在创造世界时,有许多个“可能的世界”供他选择。但由于上帝的至善，选择了“一切可能的世界中的最好的世界”，这就是现实的世界。这个世界虽然确定地存在，但却只是选择的结果，因此仍然是偶然地存在的。

这样的意义，所以它又不是必然的，因为必然性的最初关系是向自我的回归，归根结底是一种反思性。这和莱布尼茨从可能出发定义必然性的努力（康德也重提这种定义）不同，萨特认为他是从知识的观点而不是从存在的观点出发设想的。萨特认为这种结构是偶然的,可以说“人为性”就是偶然性包围着的必然性结构。(第120页)

萨特在批评了莱布尼茨①等的可能性的思想（第121页）后指出，存在必然性是不能摆脱它的可能性的：如果上帝存在,他也是偶然的。所以,意识的存在(自为)是偶然的,它既不属于表现它的意识，也不属于从其他意识那里接受它的意识,因为这种存在为了自我虚无化为“自为”而自在地存在着。萨特由此推论到极端，实际是想说明：自在的偶然性和自为要自我虚无化的必然性之间的分离决定了自为是被一种不断的偶然性所支持，自为承担这种偶然性并且与之同化，但却永远不能消除偶然性。可以说，这种永远出现又永远趋于消失的不断的偶然性纠缠着自为，并且把自为与自在的存在联系起来而又不让自己被捕捉到。这就是“人为性”，正是它说明了自为的存在，自为真的存在，尽管我们永远不能真正实现“人为性”，尽管我们永远要通过自为来把握这种人为性。萨特再次举了咖啡馆侍者的例子(第123页)：“如果我是个咖啡馆侍者，这就只是以不是咖啡馆侍者的方式是咖啡馆侍者。”当我们说这是位咖啡馆侍者的时候，实际上就意味着这个人被抛到世界上来,他存在着(是咖啡馆侍者),因为他就是纯粹的偶然性，这时人们就可以像对墙、树、杯子提出问题那样对他的存在提出问题：“为什么是这个存在而不是另一个？”而他所以存在是因为他们自身中有某种东西，他并不是这种东西的基



础：这种东西就是面对世界的在场。面对世界的在场和面对自我的在场是不同的，所以这个咖啡馆侍者是扮演出来的，他是我的处境的一种捉摸不定的事实。

还有一点要说明的是，萨特特别指出他的自为的人为性不能与笛卡尔的其属性是思维的实体混为一谈。思维的实体只有在思维时才存在，但作为被创造的事物，它却分享着被创造物的偶然性。它保留着自在的特性，虽然它的属性是自为。这是笛卡尔实体的幻象。但萨特相反，他认为自为的显象或绝对的事件都回转过来变成自在要自我奠定的努力。自在的奠定依靠的是把自我或反思的、虚无化的回转导引入它的存在并使之消解为自为，它在要被奠定的意图中被虚无化并被消化。所以自在并不是一种自为是其属性的实体，不能产生思维又不在产生思维的过程中消失的实体。它是作为存在的回忆，是停留在自为中的对世界的在场。这样，自为只有一种事实的必然性，它是它的意识—存在或存在的基础，但在任何情况下不能奠定它的在场。意识在任何情况下都不能阻止自己存在，然而它对自己的存在却负有完全的责任。

3. 自为和价值的存在

萨特一直强调“我思”的出发点，即对人的实在的研究必须从“我思”开始。不过如上所说，萨特始终对笛卡尔的“我思”有所批评。他一直认为笛卡尔的“我思”是从时间性的瞬间角度设想的：人的实在是瞬间的整体，因为它自己并不对未来提出任何要求，因为，为了使它从一个瞬间过渡到另一个瞬间必须有一个连续的创造活动。萨特认为海德格尔坚持胡塞尔的我思,目的在于直接地指出‘我思’是‘烦’,即在‘自我’向



着诸种它所是的可能性的谋划中，“我思”是对自我的逃避。这种‘自我’之外的谋划是‘领会’，使之把人的实在确立为‘揭示一被揭示”的存在。而这里的问题是：人不可能首先克服“意识’这一维，领会只有在它是领会的意识时才成其为领会。也就是说，我的可能性只有在它向着可能性逃避自我的意识时，才作为我的可能性而存在，否则，全部存在系统和它的诸种可能性就会堕入潜意识之中，也就是堕入“自在”之中。而他希望能在“我思”的内部找到一种超越笛卡尔瞬间性的手段，并且从‘我思’出发，扩展‘我思’的含义而又不失去‘反思”的自明性的种种好处。

从萨特对‘自为’的定义和阐述出发，我们可以看到，萨特把自为规定为一种存在的缺陷，否则它就不可能支持虚无化：意识是自为的存在的内在结构，它本身就是虚无，和自在不同，它缺少的是存在。而虚无化和简单地把虚无引入意识不是一回事。虚无化因为是存在的虚无化，所以代表着自为的存在和自在的存在之间的原始关系。“具体和实在的存在是在意识的核心中在场的，是作为意识规定自己所不是的那种东西来在场的。我思应该使我们必然地发现这种自在能及范围之外的整体的在场。”（第 126 页）这种在场就是自为的超越的事实。萨特认为，这样就似乎有了一种脱离‘我思’的手段：我思的深刻含义实际上就是重新投向自我之外。

萨特由此指出了人这种世界上特殊存在的存在特性，那就是欠缺(manque)。因为萨特认为，人和物最大的不同是人是以不是其所是的否定的方式存在的，而物则完全不同，墨水瓶不是鸟，二者都很难被否定触及。自为作为自我的基础，就是否定的涌现。(第 130 页)最深入到存在之中的否定，在其



① 萨特指出，欠缺的前提是下面三者的结合（第 127页）欠缺物或欠缺者,欠缺欠缺物的东西或存在者,被欠缺分解又被欠缺者和存在者的综合所恢复的整体。比如我说月亮不是满盈的，缺了 1/4,那是根据新月的完满直观得出判断的。直观面临的是一个在自身中既不是完全又不是不完全的自在 ,而只是它之所是,与其他存在没有关系。为了使这个自在被视做一个新月，人的实在就必须向着被实现的整体的谋划超越给定物——这里指的是满月的月亮——并且为了把它确定为新月随后转向给定物。这就是说，从作为自在的基础的整体出发 ,为的是在它的存在中实现它

存在中构建它与它所否定的存在一起否定的存在的否定，就是欠缺。这个欠缺不属于完全是实证性的自在的本性，（第 124 页）它只是和人的实在的涌现一起出现在世界之中。①只有在人的世界中才存在着‘欠缺’,人的实在本身就是‘欠缺’,或者可以说，人的实在本身就是通过欠缺在世界中显现。

这里,萨特对‘人为性’的自在与‘所欠缺’的自在作了区分。这是因为，人为性的“自在”在企图自我奠定的失败中消解为对自为世界的在场。而“所欠缺”的自在相反，它是纯粹的不在场。这也就决定了自为的存在永远是一场失败，这种失败就是它的存在本身。这其实又回到了笛卡尔的思想：我思转回到它所欠缺的东西上来，因为它是被存在纠缠的“我思”。这也就是超越的根源。我思与自在的存在是密不可分的。萨特认为从这个意义上讲，笛卡尔的第二种证明是严密的：不完满的存在向着完满的存在自我超越。不过，人的实在向着它自我超越的存在不是一个超越的上帝，而是人的实在深处的存在,它只是作为整体的它自身。(第 131 页)

由此,萨特指出,这种整体不是单纯的超越者的偶然的自在。自为是向着这永远纠缠着它的不在场的自在超越的，这是自为与自在之间不可能实现的合题。（第 131 页)人的实在永远面对这个整体，向着这个整体不断存在，但又永远不能与之重合，这是人在自身中感到痛苦的最原始的根源，这是萨特所说的人在自身存在中的磨难，因为人的实在向着一个不断被它所是的而又不能是的整体不断纠缠，它又不能达到自在，也不能真正像自为那样自行消失。所以这是一种痛苦意识，是不可能超越的痛苦状态。萨特用痛苦意识的分析为例说明了这个整体的本质，说明我的痛苦的感情和那个痛苦的存在

的整体是不同的，我的痛苦永远达不到那个痛苦存在的整体。（第 134 页）萨特有非常形象的出色论述。回到他原初的意识论述,可以看到,意识总是不断地被‘整体’所纠缠,但又永远达不到或成为不了这个整体，意识之所以成为意识，也就是通过自身的欠缺而看到这个整体性。

所以，萨特要说明的是：自我的存在就是价值。说到底，人的整个一生的追求就是在别人眼中成为物，即成为自在的存在,就是对整体的追求。（第 133 页）价值向着一个存在涌现，不是因为这个存在是其所是，是完全的偶然性，而是因为它是其固有虚无化的基础。在这个意义上讲，价值纠缠存在，是因为存在自我奠定，而不是因为它存在：价值纠缠自由。这意味着价值与自为的关系是特别特殊的：价值是自为应该是的存在，因为自为是其存在的虚无的基础。而自为之所以应该是这个存在，并不是由于受到外界压力的影响，也不是因为价值像亚里士多德的第一推动力那样对它产生事实上的吸引力，也不是由于从它的存在中获得的一种特性，而是因为它在其存在中使自己像应该是这个存在那样存在。

关于价值的确定所必需的反思的注视，即“为他的存在”的问题是本书第三部分要讨论的。

4. 自为和可能的存在

价值是对整体的追求，也就是对“可能”的追求。自为若不被价值纠缠并朝着其固有可能被谋划，它就不可能显现。一个特定的自为要追求的是成为自我所欠缺的，即它所不是的。这就是欲望所在。所谓欲望，就是欲望不断地成为满意的，即永不停止的欲望。欲望所欠缺的，是被欲望着的满足



①古杜拉(Couturat, 1868 ~ 1914) 法国数学家、逻辑学家、哲学家。他反对新批判学派(如雷诺维叶),肯定在数学中的现时数量的无限的存在(《数学的无限》,1896),把数学运用到逻辑学中;继承并发展了莱布尼茨的逻辑主义(《莱布尼茨的逻辑学》1901;《普通语言史》,1903;《逻辑代数》,1905)。

——这并不是让满足代替自为，而是为了能够补充自为使之趋于完美的整体。

可能和价值的情况是一样的，也就是萨特反复强调的，它们的存在和它们的本身是分离的。也就是说，可能先于它是其纯粹可能性的存在而被给定的。萨特认为，从莱布尼茨以来人们就习惯把“可能”称做并不介入存在着的因果体系中的事件,不包括矛盾(自身和被观察体系的),所以这样规定的可能只有从认识的观点出发才成其为“可能”。萨特认为，由此产生了两种对待可能的态度:1)斯宾诺莎式的“可能”在无知的情况下存在,无知消失,“可能”就消失。“可能”成为在获取全知道路上的一种主观阶段，只具有心理方式的实在，作为含混不清或经过删减的思想，它具有一个具体的存在，但这个存在不是世界的属性。2)莱布尼茨式的“可能”是无限的,它成为神的理智的思维对象，理智赋予这些“可能”以一种绝对实在的方式，并且根据神的意志使诸种可能之中最优秀的体系能够保留下来。比如“亚当可能没摘苹果”，这意味着在神的理智的名下存在一种另外的“共可能”的体系，如同亚当没有吃智慧树上的果子一样。不过，萨特认为二者并非那样不同，虽然后者很有深意。他认为，关键是没有把可能与存在联系起来。萨特特别提到了具有强烈莱布尼茨色彩的古杜拉①。古杜拉发展了莱布尼茨的思想，认为诸种可能自己可以组织成为可能的和最完全的体系，也是最丰富、倾向于自我实现的体系。不过萨特认为，这些还都只是理论上的概述，莱布尼茨没有也不可能深入下去，因为他没有脱离主观的东西（神的意志)。如果确定‘可能’不是矛盾的,那就只有作为先于实在世界或先于世界纯粹认识的存在的思维才可能拥有存在。所



以，这两种情况都可能丧失‘可能’的本性，并且消融在表象的主观存在之中。

而这些‘可能’的被表象的存在无法说明‘可能’的本性，相反它会摧毁可能的本性。我们既不能把可能理解为无知的表现，也不能把可能理解为不矛盾的、属于一个未实现的世界，并且处在这个世界之外的结构。实际上，‘可能’向我们显现为存在的属性。比如，我在看了天空一下后说“可能要下雨”，这是与天空现在的状态有矛盾的。这种‘可能’作为威胁并代表着‘我向着雨而对感知到的云’的超越。‘可能’是一种特殊的存在的附属物，是这种存在的一种能力，它不先于实在或真实的实在，它是已经存在的实在的具体属性。所以可以说，存在者的‘可能状态’凭借其存在去支持‘可能’及其将来状态的‘非存在’。如前所说，每个‘自为’都是与‘自我’的某种重合的欠缺。‘自为’被一种‘在场’——为了成为‘自我’，‘自为’应该与之重合的东西的在场——所纠缠。自为欠缺的东西——作为其同化作用会使自为变成为‘自我’的那个存在——仍然是‘自为’。‘自为’就是对自我的在场，这才使得自为有所欠缺。应该看到，为了有可能，人的实在就必须是异于自身的东西。可能是从本质上逃避可能的自为的因素，因为它是自为。可能是自在在自为中的虚无化的一种新形态。萨特又举了干渴的例子。一种干渴永远不足以是干渴，因为它使自己干渴，它被自我的在场或自我一干渴所纠缠。但是，因为它被这种具体的价值所纠缠，它在其存在中是被质疑的，就像某个自为的欠缺者一样，这个自为把价值实现为被满足了的干渴并且赋予价值以自在的存在。这个欠缺的自为，就是可能。当然，说干渴是倾向于干渴的消亡，那是不准确的，没

有一种意识是追求它的消亡的。但干渴是一种欠缺，因此干渴要得到满足，但被满足的干渴是通过综合同化而实现的，而且是在重合的活动中、在欲望一自为或干渴连同反思一自为或喝的活动中实现的。相反，干渴的满足并没有被看做是干渴的消除，它是向存在的充实的过渡的干渴，是把握并渗入充实的干渴，就像把握和改造质料的亚里士多德的形式一样，干渴就变成了永恒的干渴。一个口渴的人总是被一个正在喝水的人所纠缠，他要成为不断地渴的人，否则，喝水的快乐就会停止。萨特认为，这个正在喝水的人的不在场，这个现在口渴的人所欠缺的就是“可能”。喝水的人是为了摆脱干渴而喝水，就像逛妓院是为了满足性欲。其实，干渴和性欲在未被反思和纯真的状态下是想要以自身为快乐，寻求的是满足和自我的重合，也就是说，在喝水止渴，即由于喝水而使自己成为干渴的过程中失去了欠缺的特性时，干渴认识到自己是干渴。说到底，可能把人的实在与自身分离开，这个虚无其实就是时间的起源。

5. 自我和自我性的圈子

人的一切活动、意识的活动都有一个目的，那就是对“可能”的选择。人的实在就是自己的“可能”的实现，是被这个“可能”规定的，即被这个它现在不是的部分规定的。所以，“自为”超越的第一个方向就是‘可能’。萨特把自为与自为所是的可能之间的关系称之为‘自我性的圈子’。

“自为”超越的第二个方向就是世界。意识作为观点认识外界存在，就把外物组织成为世界。本来，外部事物作为自在的存在是没有他性，没有意义的，是人的认识活动使事物潜在



地有了可能性，成为工具等等。这样，他在认识世界时使自己成为世界中的一员，他在认识世界的同时创造了世界，或者干脆说，这时我就是世界。

萨特继续《自我的超越性》的观点“自我”并不属于“自为”。“自为”实际是作为超越的自在，作为人的世界的一个存在者而不是作为意识的存在向意识显现。但“自为”并非是一种纯粹无人称的沉思，只不过“自我”远不是一种意识的人格化的极，意识没有它就始终停留在无人称的阶段。而“自我”原则上讲不寓居于意识，它是无限运动的理性，通过这种理性，反映转向反映者，而反映者也转向反映，归根结底，成为一种理想，一种界限。而使“自我”作为界限涌现的，就是在作为存在类型的存在统一之中，存在对于存在在场的虚无化实在。一旦它涌现，意识就通过反思的虚无化的纯粹运动，使自己成为有人称的。这是因为，赋予存在以个人存在的东西，不是对“自我”的拥有——它只不过是个人的标志——而是作为自我的在场而自为地存在的事实。这是反思的第一个运动。

反思的第一个运动又引起第二个运动，那就是唯我性。在唯我性中，我的可能在我的意识内被反思，我的可能把意识规定为它所是的。唯我性代表一种不反思自我的纯粹“对自我的在场”更加深入的虚无化阶段。我所是的可能就是一种不在场的在场。这个可能就是我的可能，就是可能的自由。由此萨特更加深入了他的本体论存在的观点：面对世界，他要寻找与他所是的“自为”相和的东西，而他所是的“自为”就是对世界的意识。这个世界也是我的世界。没有世界，就没有唯我性，就没有人 而没有唯我性，也就没有人，没有世界。显然，这是在“反思前的我思”的意义上讲的。世界之所以成为



我的世界,是因为它是被我所是的‘自我’的‘可能’的意识的意识所纠缠，这些“可能”赋予意识以世界的统一和意义。

萨特所谓的唯我性的圈子体现了自为向着它所不是的东西的逃逸，而又因为它是作为虚无的自身的基础，它就在其存在中永远意味着一种失败。它永远被整体（即价值）所纠缠，而又永远不能最终成为它。人的实在从广义上讲，同时包含着自为和价值。而价值是现时的，但同时也是能及范围之外的。

萨特的结论是:“自为的存在’是这样一种存在:这个存在在我们眼前向着价值和“可能”自我超越，我们不能把它的内容归于笛卡尔式的“我思”，它不是局限于时间性的实体范围内。那么可以说，这是一种在时间中成为其固有可能的存在，也是在时间中，我的“可能”在世界的地平线上出现，而正是“可能’把这个世界变成我的世界。(第 149 页）

第二章　时间性

1. 三维时间的现象学

萨特对‘自为’的描述从它对‘可能’、对世界的超越自然过渡到时间性的问题，因为“自为”的超越是通过时间实现的。“自在的存在’是脱离时间性的,而‘自为的存在’则在时间化的过程中实现。“自为”在时间中以其不是的方式成为自己固有的“可能”。萨特首先要对时间作现象学的描述，这是一种预备性的工作，目的是要达到对时间性整体的直观。萨特从他的意识理论出发，从他的自为和自在的区分出发描述和规定了时间性的主要形态。



1)过去

萨特首先指出,过去是这个的或那个的过去,这就是说过去只有在这个或那个现在的存在那里才可能显现。比如,“保尔 1920 年是综合理工学校的学生”,这就意味着,这个 1920 年的过去是相对于现在的保尔所说的,这个过去是现在的保尔自己的过去,它不是无,也不是现在,而它与现在关联,也与未来相关联。这就是说,只有相对于一个在那儿存在着的现在而言,才可能拥有过去,因此它的背后就是存在。萨特在这个问题上对笛卡尔、胡塞尔以及柏格森有所批评。胡塞尔的瞬间的‘持存”,柏格森保留过去的‘家神”,实际上都没有脱离笛卡尔存在的瞬间,笛卡尔是取消过去的。萨特认为,这是因为他们都把过去和现在孤立起来,只是单独研究过去的结局。所以,应该从整体出发来考虑瞬间的现象,“我的’过去首先是“我的’(过去)。我的过去是根据我所是的某种存在而存在。过去不是乌有,也不是现在,而是属于它自身的根源,就如同与某一现在、某一将来相联系的一种本体关系。过去不断地纠缠着现在,但它不能是现在,而是那个是它的过去的现在。所以,不能从过去出发研究过去和现在的关系,那就永远不可能建立起它们二者之间的内在关系。这也说明一个是其所是的自在永远不会拥有一个过去。因此,“只有那些在其存在中与其过去的存在相关的存在才拥有一个过去。而且他们将要成为它们自己的过去”。(第 160 页)这样,“曾经是’就意味着:现在的存在在其存在中应是其过去的基础,而且自己就是这一过去。它代表着现在在过去中的本体论的跳跃,代表着时间性的这两种方式的一个原始的综合。也就是说,只要我活着,我就不可能仅仅是我的过去。



①阿隆《历史哲学导论》(*Introduction à la philosophie de l'Histoire*),法文版,加利马出版社,1938 年,第 37~44页。

在谈到过去时，让松曾引用过著名学者雷蒙·阿隆在《历史哲学导论》中的一段话：“……历史与人的本质是不可分的……人本身有一部历史，因为他是通过时间而变化的，因为他为建立对他来讲是偶然的事业，因为他收获过去的建树……人类有一部历史，因为他寻求一种本性……只有人有历史，因为他的历史是他的本性的一部分，或毋宁说，就是他的本性……我们用被保留的过去与对过去的感知确定的人类历史与一切自然历史相对立……只有人是介入到一种目的不是死亡而是实现自己的冒险中去。”①

萨特由此指出“我的过去”其实就是我的本质,实质上,这个过去是“自在”,但它是我自身中的自在,是变成为自在的自为，是被超越了的自为。人在走向死亡的一生中，不断地一点一点地把自己的过去抛到后面。只要人没有终止生命，就总是要不断地成为他的过去，成为他的过去的总和。“极而言之，在我死亡的那一刹那，我才会仅仅是我的过去。只有死亡对我盖棺论定。”这就是法国著名作家马尔罗在早期作品《光明之路》中体现的思想“:死亡的可怕之处,就在于它把生命改变成为命运。”死亡把一个人的一生整个地变成为过去，就最后决定了一个人的命运，也就是他的最后本质。

这也是萨特的剧本《禁闭》(又译《密室》、《隔离审讯》)的基本主题。剧本的三个主人公懦夫、同性恋者和杀婴犯死后同居一密室之中。加尔洵生前是临阵逃跑的懦夫，他在同性恋者伊乃斯的目光的注视威逼下无法摆脱这个懦夫的判断。杀婴犯艾思苔尔想帮助他摆脱，然而徒劳无益。加尔洵无路可走，活人还可改变自己的命运，而他在地狱中，永远无法改变自己在别人眼中的形象了。这里的密室象征着地狱，三个



①②参见《萨特文集戏剧卷 1》,人民文学出版社 2000 年版,第 144 页。

人都是死者，但都能说话，仍然活着，因为死其实是生的一种方式。只不过，他们再也改变不了别人对他们的看法。所以加尔洵说：“我死得太早了。人们没有给我留下时间进行我的活动。”另一个主人公伊乃斯说“人们总是死得太早,或死得太晚了。然而，结束的一生在那儿摆着,像账单一样,已经记到头，得结账了。你的一生就是你的为人，除此之外，你什么也不是。”①萨特说：“死亡把我们与自身联结起来，如同永恒已把我们改造成为我们自身一样。在死亡的时刻，我们存在，就意味着在他人的判决面前，我们束手无策。实际上，人们可以决定我们所是的，我们则不再有任何机会逃脱一种正在认识着的知所能够造成的整体。”（第 161 页）正如加尔洵所说：“……我这一生已经成了他们手中的把柄……啊，真恨不得回到他们中间，哪怕一天也行啊……得费多大劲来澄清这一笔糊涂账啊！可是我现在已经成了局外人，他们根本不考虑我就做出了结论。他们是正确的，因为我已经死掉了。”②

从这个死亡的观点出发，萨特的过去就是我们之中的属于自在的东西：“过去就是我们所是的自在之不断增长的整体。然而只要我们不死，我们就不是以同一的方式成为这个自在,而我们应该成为自在。”（第 162 页)萨特认为,我们不能与过去重合，但我们必须承担它。其实，从我曾经是的限度讲，我不是我的过去：“……自为只有通过恢复这个存在才能承担这个存在。然而这个存在却使自为与其存在相离……自为总是在其所是之外，唯一的原因是因为它是自为，而且必须是自为。”（第 165 页）也就是说，当人们被理解成为这样或那样时,这已经是在过去了。所以“过去,就是我作为被超越物所是的自在”（第 166 页）。



接着，萨特提出应该注意的几点。首先，根据上面的论述，应该明白，意识是不能够回到它的过去之中的：过去是自在，而意识是自为。“过去，就是我所是的而我不能够再经历的东西。过去，就是实体。”（第 166 页）这也就显示了在笛卡尔“我思”中碰到的难题：萨特批评笛卡尔把意识封闭在瞬间之中，因而把意识实体化了。但事实是，“我思”只能把意识封闭在一个已经过去了的瞬间之中，而在这个瞬间中，意识业已被改变成为物。所以萨特认为，笛卡尔的“我思，故我在”，应该这样表述更为合适：“我思，故我曾经在。”萨特实际是批评笛卡尔没有区分表面相似的过去和现在。如果像笛卡尔所述，“我思”就被剥夺了在“我曾是”的存在上面进行活动的任何可能。比如羞耻，“过去和现在之间存在着一种绝对的异质性，我之所以不能进入其中，那是因为过去存在。我能成为过去的唯一方式，就是自己成为自在，以便使我自己以同一的方式消失于过去之中：从本质上讲，这是我不能接受的。事实上，昨天我感到的羞耻，当时曾是‘自为’的羞耻，现在仍然是羞耻，就本质来讲还可作为‘自为’来描述。但在其存在之中，它已不复是自为了……过去表现为自在的自为”（第 167 页）。其次，以痛苦为例。我们曾经有过的痛苦不停地表现为一个“自为”的意义，固定在过去，但它是自在地存在的，就像一个他人的痛苦，以一种纪念碑式的痛苦默默地固定化。它于是成为“自为”的一种性质，但不是“自为的存在”的存在方式。所以，萨特认为，心理学家们的错误和笛卡尔的一样，在他们眼中，意识就是一种性质，无须在意识的存在之中去改变过去，就能或不能影响意识。过去的心理状态是第一位的，然后才成为自为的。就如同皮埃尔的头发是金色的，这棵树是橡



①萨特说“:为了看到自己而不是自我造就,但……因为他存在，应该最终把握他的本质。而这种本质已经属于过去。我之所是，就是我曾经是的因为我现在的自由总是把我已经获得的本质置于问题之中。同时，波德莱尔完全没有选择与造成他的尊严和单一的这种清醒意识决裂。他最珍贵的希望就是像一块石头、一座雕像那样存在于永恒的平静安闲之中。但是，这种安静的不可进入，这种恒常，这种自我对自我的完全融合恰恰被赋予它的自由意识既然它是自由的，它是意识。这样，意识贡献给他这种存在和实存的不可能的综合的形象。我的过去,就是我。但这个我是最终的。’参见萨特:《波德莱尔》,法文本,加利马出版社，1947 年,第 148 页。

树一样。最后，萨特指出，应该明确过去恰恰是价值的反面（虽然它类似于价值）。存在以“自为”的方式向着价值寻求“自在”的确定性，它要不断地意识到这点。而通往过去的过程则相反;“自为’通过‘自在’被重新把握,被‘自在’固定。但是,应该看到,过去与价值都是某种‘自在’与‘自为’的综合，那就会有一种欲求逃脱价值并在自身中取消由于存在的不断欠缺而产生的焦虑的意识。所以，“过去完全可以自为的追求对象，它在本质上不同于价值，它是直陈式的，从中推不出命令式，它是自为的本身，是我曾经是的、偶然的却又不可易移的事实 ”(第 168 页)。所以,《厌恶》中的洛根丁明白,他要确定他的存在的各种企图，只有在过去才可能得到证明。萨特在《波德莱尔》中也有这样的论述：波德莱尔希望逃逸到过去以求恢复‘自我’。①

2 现 在

萨特已经指出,过去是自为的一种本体论的规律,一切可能成为自为的东西都应该回到那里，在自我之后，且在其领域之外。(第 168 页)为了回答‘为什么自为的一个具体事件在变成过去”，“曾经是其过去的一个自为怎么能变成需要成为一个新的自为的过去呢？向过去进行的过渡是存在的变化，那这一变化又是什么呢”等等问题，对过去的研究把我们推向对现在的研究。

首先,萨特指出,“与作为自在的过去不同,现在是自为”（第 169 页）。现在是自为对某物——这只能是自在——的在场。而萨特的现在的思想从根本上来讲，是基于这样一个观点：“以瞬间的方式去把握现在是不可能的，因为瞬间是现在在其中存在的时刻。然而现在不存在，它以逃避的方式现时

化(实显)。”(第 173页)现在是没有变成将来而又不再是过去的那一时刻、那一瞬间，但这是不存在的，它只是胡塞尔所说的“一种被推向无限的最理想的字眼:虚无”(第 169页)。

现在的最初意义就是它的显现特征，可以比做点名时战士和学生喊的“到”字的那一时刻。我的现在,就是我的显现。这是从萨特的意识论出发的：意识是有意向性的，因为它总是对于这个桌子或对于这间房间，对于巴黎以至对于世界出现的。一句话，是面对自在而在场的。而对……的在场于是意味着一种联系：“……它意味着在自身之外又靠近……的存在……我只有通过一种综合的本体论的关系与这把椅子联结起来，只有当我在那里，在这把椅子的存在中是以一个不是这把椅子的身份而存在着的情况下，我才能够面对这把椅子在场。”（第 169～170页）这里萨特实际上是深化了他的存在先于本质的思想：“现在是自为对于自在的在场，它的在场不是一个偶然事件或一伴随事件的结果。相反，它是以一切伴随事件为前提的,而且应是自为的一种本体论的结构。”(第 170页)所以,萨特认为,一种首先成为自为的是随后面对存在在场的存在是不可能的,这就是说“自为”在使自己成为“自为”的同时就使自己面对存在在场了。如果它停止成为“自为”的,也就停止了它的在场;“自为”就是对存在的在场。这也就意味着所谓“自为”是先显现、先在场然后才成为具有本质的“自为”的。现在实际上是不存在的，它只是在逃逸的形式下现时化。

萨特接着指出了“在场”的意义:首先,“在场并不是两种存在的纯粹的共存”，这是因为那样就需要第三项才能确立这种外在性的关系联系的共存。而自为面对自在的存在在场的



情况下,就不会有第三项,没有证人,也没有上帝。就是说,自为自己就是它与在场共存时的见证,就是向存在在场的见证。所以有这种结果,那是因为自为对存在的在场就是自为在自身之外向着存在的意向性。但是,我们知道,从萨特对"想象"的研究开始,意向性就是以内在性关联的形式被设想的:意识如果不否认它是这种存在,它就不能趋向这个存在。在此,这种否定变成了意识和世界之间的不可解决的关系。意识和世界完全不是并置的实在:世界只有在被拒绝成为它的意识所虚无化的时候才显现。自为是"对自身而言的自我见证,它自己并不存在"(第 171 页)。"自为是脱离自身的,趋向存在,寓于存在之中却又不是这个存在。"自为在其自身中并不是存在,因为它自身潜在地成为自为而又不是存在。它是面对……的意识,又是对……的内在否定。"意向性和自我性的基础结构,就是否定……从作为这一事物的否定的事物出发,自为从外部自我确立。因此,自为与自在的存在的最初的关系就是否定……而现在恰恰就是存在的这种否定,就是存在的这种逃遁,因为存在是作为人们由之逃脱出来的地方而在那里的。自为是以逃遁的方式对存在显现的。对于存在而言,现在永远是一种逃遁。这样我们就明确了现在的最初意义:"现在不存在,现在的瞬间源于自为的一种正在实现的、物化的概念,正是这种概念导致以一种是其所是的方式表现自为并且自为面对其在场。"(第 172 页)

这样,现在是在自身之外在前在后成为拥有存在的。在后是过去,在前它将成为将来,作为现在,它不是其所是(过去),又不是它所不是(将来)。这就把我们推到将来的问题上来了。



3 将来

现在是向着……的逃遁。这里就有一个问题，向着什么逃遁呢？当然是向着“自为”为了成为自身而欠缺的东西。如前所说“自为”是向着“可能”逃遁，为了存在它必须与“可能”重合。所以，萨特首先认为，将来就是把现在从瞬间的自在中拔出来的这种欠缺。“自为”永远不能局限在纯粹的现在之中，也不能把将来理解成为一种尚未存在的“现在”，那都会陷于自在之中。萨特为此提出几点注意：首先未来“被再现”是罕见的。这是因为，如果未来成为表象，那就会像海德格尔所说的被主题化了。这样，为了成为与我的表象相异的对象，它就不再是我的未来了。其次，即使它再次被表现出来，它也不能成为我的表象的“内容”，因为如果有这种内容，它也是属于现在的。这就说明，未来之中存在着不同于“被感知”的存在。也就是说“自为”不能封闭在现在，否则就不能够自我表象未来。“自为”是从未来出发来到自身的存在，它在自身之外朝着未来的存在而存在。比如打网球的运动：我在网球场上所摆的跃跃欲试的架势之所以有意义，只是因为我随后用球拍从网上打回去的动作，它既不服从未来举动的清晰的表象，也不服从要完成这一动作的“坚强的意志”。萨特认为，表象和意志是心理学家们发现的一些偶像。未来实际类似于“可能”，或者说就是“可能”“我的意识的任何一个环节，都是由一种对于将来的内部关系确定的。不论我写字、吸烟，还是在喝水或休息，我的诸种意识的意义总是有距离的，它在彼处，在外边。”（第 174 页）用海德格尔话说，人就是“远方的存在”。“当有人要把此在限制在其纯粹的现在之中的话，那它就永远是无限地多于它所是的。”（第 175 页）萨特在此补充说，在者



①参见萨特:《波德莱尔》,法文版,第 26 页。

从尚未存在的东西中获取意义，正像他在《波德莱尔》中所指出的，人“更多地是被他的终极和谋划结果，而不是被人们如果把他限制在过去的环节而能够从他那里得到的认识所规定的’①。

归根结底，将来不仅仅是自为面对着的一个位于存在之外的存在。它是某种等待我的‘自为’的东西,那就是我自己。所以，将来就是当我把我自己作为一个超出存在的存在的显现来等候的我。“自为”要成为的，要在未来实现的就是它自己的可能性。这个可能性是自为的变化的基础，而我要成为的将来，只不过是我要在存在之外期待能够存在显现的可能性。应该看到，这种可能性，就是自为的创造力，是人之自由的可能。自为永远超越自身而向着将来（可能），因为人是自由的。将来永远在他的前方，而又永远等待他去实现。现在这个虚无永远把过去和将来分割开来。萨特在最后希望人们明白：“我要成为的这个将来，仅仅是我超乎存在之外面对存在在场的可能性……在不是将来的经常可能性的前景下，我是我的将来。我们在前面描述的焦虑来源于我要成为的而又未足以为是的这个将来，它把其意义赋予我的现在：这是一个其意义始终未定的存在。”(第 180 页)归根结底,人的将来不可能最终实现，它只能永远地被可能化。

萨特的时间三维说明，萨特的将来的“现在”实质上是一种作为将来的虚无,在它过渡到显现出来的‘现在’状态时,它的实现就变成了虚无。只有这样来探讨自为的时间性,才是唯一可能的方法，才可能赋予作为整体结构的时间性以应有的意义。



2. 时间性的本体论

萨特认为，时间的三维的现象学描述能够让我们把时间性视为整体。对它的研究应该从两个观点出发进行，也就是静力的时间性和时间的动力学。前者是从前一后排列原则出发确定的——前后这些概念的研究可以严格按照它们的顺序而完全撇开所谓的变化。它主要是研究时间三维复合体的整体结构。后者则是更深入的时间研究。时间不仅仅是固定的次序，而是由后向前，现在向过去，将来向先将来的变化。它主要研究三维变化的本体论基础。

1 静力的时间性

在这一部分，萨特首先对前人的一些时间理论进行批评。许多问题长期以来就困扰着许多哲人，比如时间性是前、后瞬间相连续的分离系列，还是连续性的流逝或绵延？若真是分离的系列，那又如何使分离的瞬间能够重新连接起来？另外，如若时间性是连续的流逝或绵延，那它的本体论基础又是什么呢？对这些问题的思考，使萨特对哲学史上的一些哲学家的时间理论展开反思。

在时间性问题上，萨特最关键的思想是反对把时间性看做自在性的给定的容器，而应该视做使“自为”自身多样化的统一，也就是所谓的‘出神’(绽出)的统一。萨特重复了对笛卡尔瞬间的批评：时间说到底是一种分离的统一结构，它把我和我自身分开，把我和我曾经是的、我将要是的东西，我要做的事情分离开，把我和他人和事物分离开。所以，“时间被选择出来是为了作为距离的实际量度”（第 182 页）。所以世界和人们的时间观念必然消散成之前和之后的一种碎屑。碎屑

①休谟和洛克一样,从感觉经验出发,但是他在对经脸的分析和解释上和洛克不同。洛克认为"观念"是知识的基本要素。把观念归于感觉和反省这两个源泉。休谟则把"知觉"作为知识的基本要素,然后把知觉分为印象和观念两类。可以说,二者的差别就是感觉和思维的差别。所以,休谟是把一切观念都归结于印象。印象是外部和内部的感觉,是感觉印象和反省印象,而反省印象是由感觉印象所派生出来的。他说:"至于由感官所发生的那些印象………它们的最终原因是人类理性所不能完全解释的,我们永远不可能确实地断定,那些印象是直接由对象发生的,还是被心灵的创造能力所产生,还是由我们的造物主那里得来的。"(《人性论》,第101页)休谟对此是持怀疑态度的

②康德说:"时间是一切普遍现象的先验条件,真正说来,是(我们心灵的)内在现象的直接条件,因此也是外部现象的中介条件。"(见《纯粹理性批判》第一部分第一章第六节,中译本,蓝公武译,商务印书馆。)

的聚合,时间的原子就是瞬间。瞬间是不可分的,是非时间的,因为时间性是连续的。世界分崩离析为无穷瞬间的尘埃。这样,笛卡尔在一个瞬间如何过渡到另一个瞬间的问题上遇到困难。瞬间是分散的、并列的,有一个乌有把它们各自分开。比如普鲁斯特就是这样,他考虑他的"我"是如何由一个瞬间过渡到另一瞬间的,如何在一夜之后再度找到他前夜的我而不是任何其他的我。萨特还批评了经验主义的时间观,认为他们否定"我"的经常性,想通过心理生活的诸种瞬间建立表面的横向的统一。而实际上,时间中存在的是互相关联的变化和恒久。比如休谟①,他声称要从经验中得出的这项规律:人们可以随心所欲地去检查某一个强烈的或淡漠的印象,但人们在这印象中除了发现印象自身之外,永远发现不了任何别的东西,所以这就不可能理解时间的内容。比如A B状态的联系。这都是由于先验地将自在的存在赋予二者,那就不可能在它们之间建立丝毫的连续关系。萨特认为这联系实际是纯粹的外在关系,实际是没有基质的空中楼阁。而笛卡尔和康德②,在萨特看来,他们认为居先综合关系在其内部被揭示的时间性统一是通过一个逃脱了时间性的存在而被给予了瞬间的多样性。这个时间将成为分割的形式,其自身分解为纯粹的多样性。既然时间的统一不能由时间本身所提供,他们就给予它一种超时间性的存在。在笛卡尔那里是上帝及其连续不断的创造,在康德那里则是"我思"及其综合统一的种种形式。只不过,笛卡尔认为,时间的统一是靠其物质的内容,而这物质的内容是通过一种从虚无出发的永恒创造而维持存在的。而康德认为,纯粹理解的概念正是运用于时间的形式。柏格森的时间绵延的理论,在萨特看来,也是存在

缺陷的，他虽然否定瞬间，对笛卡尔的批评有一定道理，但他的过去的回忆的理论却遇到了困难，因为如果过去是没有效力的，那就会仅仅留在后面，永远不会以回忆的形式深入到现在中来，除非一个现在存在已经在过去出神地存在着。柏格森认为这是同一个绵延的存在，所以萨特认为有必要从本体论观点进行阐述。

针对上述观点，萨特提出他的时间性理论。他认为，时间性既是断裂的，又是连续的，但它本身并不存在，只有自为才能存在于自我的出神（绽出）状态之中。“时间性是一种有溶解力的力量，但是在一个统一性活动之内，它尚不足以成为一个实在的多样性——它还不可能随后接受任何统一，所以它甚至不能作为多样性而存在——它更多的是个准多样性，是统一内部的一个解体的开始。”（第 189 页）也就是说，时间的统一性和时间的分解和连续性这两个方面不能够孤立地研究。统一性和多样性之间哪一个都没有任何的优先性，所以时间性可看做是一种在多样化着的统一性，是同一存在之中的一种存在关系。也就是说，时间性只能表明某一个存在的存在方式，这个存在是在“自我”之外，所以时间性应该有自我性的结构。时间性不存在，但自为在存在的过程中自我时间化。

而时间三维的现象学研究可以表明：“自为”只能以时间的方式才能存在。萨特以“犹太人散居地”（diaspora）来比喻“自为”的这种存在方式：古代人把犹太人的深深的内聚力和分散性称之为“第亚斯波拉”。萨特认为，这个词可以形象地表明“自为”的存在方式：它是散居的，又是统一的。“自为的存在”是分散在时间性的三维之中而又统一在这个结构中的。



因为“自为”最初的三个出神维度是虚无化的原始意义，又代表着最小的虚无化，“自为”能够而且应该：①不是其所是，②是其所不是，③在一种永恒的回归中的统一中，是其所不是，又不是其所是。任何‘自为’都按照这三个维度存在。

在第一个维度中，自为作为其所是要成为在自我之后的它的存在，而它又不是其存在的基础。过去是被超越的人为性，它表示着一种“先”：自为感到的是一种深深的存在的关联，这种存在的相互关联是用‘先’这个词表示的‘自在’就是“自为’先前所是的东西‘自为’不可能是没有过去的全新的存在，它总是作为过去的出神统一而来到世界上的。“自为”正是通过超越一个它所是的不可挽回的过去而在存在中涌现。

第二个维度：“自为“在这个维度被把握为某一欠缺，它自己也是欠缺之物，因为它要成为它所是的。比如喝水：喝或饮者，意味着从来不曾停止过饮用，就是说我在饮者之外，仍然还要成为饮者。当我“结束饮用”时，我已经饮用了。总体于是滑入过去之中。所以在这个维度，我被视做一个未完成的而且也不可能完成的整体。萨特指出，“自为在虚无化的第一维中曾居于自我直线，现时则居于自我之后了。它总是在自我之先或之后，但从来不能恰是自我。这就是过去、未来之两个出神状态的意义，因此，自在的价值就其性质而言，就是自在性的静止，就是非时间性！人们所企求的永恒，并不是绵延的无限性，并不是我自己要对之负责任的自我之后的徒劳过程的无限性，而是自在性的静止，是与自我绝对相吻合的非时间性”(第 196 页)。

第三个维度 在这个维度‘自为’消散在反映一反映物绵



绵不绝的游戏之中，在同一个逃逸统一之中逃离自身。在此，存在处处皆在而又无一处可在：无论人们企图在哪里捕捉它，它都与人们相对而在，它都逃遁远离。

萨特指出,现在、过去和将来同时把‘自为的存在’分散在三维之中，它并不是通常所说的按先后分的连续的时间流。因为‘自为’永远要自我虚无化,它是时间性的,也惟有‘自为”具有时间性。但时间性的三维中的任何一维对于其他二维都没有本体论的优先性。若没有二维，单独的一维就不能存在。这里萨特有些不同于海德格尔，海德格尔强调未来的出神状态,因为披露了自身;‘自为’才是它自己的过去。这就是说，“自为’被彼处的‘自为’所是的东西纠缠。而萨特注重的是现在，因为他认为现在并不先于过去和将来，现在受过去和将来的制约,同时也制约着过去和将来。‘自为’是同时在现在、过去、将来的时间性三维中涌现出来的。

综上所述，萨特所谓的时间性并不是一个包含一切存在，特别是诸种人的实在的普遍性的时间，时间性也不是从外部强加于存在的一种发展规律。它不是存在，而是构成其自身虚无化的存在之内部结构，即“自为的存在”所固有的存在方式。“自为”是要以时间性分散的方式成为其存在的存在。（第 197 页）

2 时间性的动力学

时间静力学论述了时间性三维既分散又联系的出神统一。而时间性的动力学则要研究时间三维的变化及其本体论基础。

萨特首先批评了康德和莱布尼茨。萨特批评他们把变化视做包含着“自我”的恒久性。而萨特认为，如果因此设定某



种非时间性的恒久性可以通过时间而存在，那么时间性就只能归结为变化的尺度和次序了。没有变化就绝对没有时间性，因为时间不会去捕捉恒常性和同一性。如果莱布尼茨主张的变化本身作为对后果与前提的一种关系的逻辑解释表现出来，这就是说作为某一恒常的主语的种种表语的发展，那就没有实在的时间性了。(第 198 页)

而萨特认为"自为"不是实体。所谓统一应该是存在的统一，它要求"自为"永远变化着。这个统一首先是出神（绽出)的，也就是说"自为"的变化是没有实体的纯粹的绝对变化，这种变化属于不断自己设置自己又不断否定自己的自发性。所以"自为"是时间性的变化基础，而不是变化奠定时间性。正如上面所说，时间性是"自为"的自我时间化，因为"自为"是对一个现在的虚无化。这里的问题不是必然有一种恒常性在保持物质上的恒常的情况下使得瞬间绵延不断，而是对于存在而言，不论是何种存在，都有必要同时在形式和内容上整个发生变化，沉浸在过去中，并同时从虚无出发朝着将来进行自我创造。(第 199～200 页）萨特这里从两方面来论述：①其实，只存在一种现象，那就是一个新的现在的涌现，这种涌现不断使它曾经是的现在过去化，而且，某一现在的过去化就导致某一"自为"的显现，而现在对这个"自为"而言将成为过去。所以时间生成的现象是一种整体的改变，因为不能成为任何事物之过去的一个过去将不再是过去，因为一个现在应该必然地成为这一过去的现在。也就是说，经受过过去性变化的那种现在的过去就成为过去之过去，或过去完成时。从这个意义上讲，现在和过去的异质之处一下子就消失殆尽。(第 200 页）这首先意味着现在与过去的系列是同质的，过去



的系列由现在一直追溯到诞生。其次，这意味现在不再以应该存在的方式成为它自己的过去，而是以曾经应该存在的方式成为其过去。②将来的情况：虽然将来也受到变化的影响，但它仍然是将来，即在"自为"之外。在前面，存在之外。将来（变成过去的将来或先将来）可能与新的现在保持两种关系，这取决于它是最近的将来还是遥远的将来：A. 现在对过去而言表现为这种将来，比如"我过去一直期待的，就是这个"。其实，这是以过去的先将来的方式成为其过去的现在的。这就存在着一个两重性的问题：现在成为过去的先将来却又否定它是这个将来。而原始的将来没有实现：与现在比较，它不复是将来；与过去相对，它又不断成为将来。它变成现在的不可实现的共同在场，并且保持一种完全的理想性。 B. 相对新的现在而言仍然是将来的将来。但是，如果现在没有构成这个将来的欠缺，它就失去了它的可能性。这样，先将来就可能与新的现在相互无关，而且并不是它自己的可能。从这个意义上讲，它不再自身可能化，但它把自在存在作为可能接受下来。它变成特定的可能，就是说，是变成自在的某一自为的自在可能。比如 昨天，我有可能(作为我的可能)下星期一去乡下，到了今天，这个"可能"已不复是我的可能，它依然是我沉思的主题化对象，这是就作为我曾经是的永久将来之可能而言的。但它与我之现在的唯一联系，就是我要以"曾是"的方式成为这个变为过去的现在，这个现在不断地超出我的现在之外成为过去的可能。但是将来和过去的现在时都在我的现在的基础上凝聚成自在。"将来在时间的进程中，在永远不失去将来性的情况下，转变成为自在。只要现在未达到将来，现在就简单地成为特定的将来，而当它被达到时，它就具有理想



化的性质。但这种理想性是自在的理想性，因为它表现为一个特定过去的特定欠缺，而不是表现为一种现在的自为要以不是的方式所成为的欠缺。当将来被超越时，在诸多过去的系列之外，就永远像先将来那样，就像那个变成为越过去时的过去的先将来，作为变成为过去的现在的共在的特定的理想的将来。这些都清楚地说明：现在与过去的关系是存在的关系，而不是表象的。(第 201～202 页）一句话，自为的时间化引起的这种改变是时间性的整体变化：现在变成过去，过去变成过去的过去，将来变成过去的将来。原始时间三维不是表象的联系，而是它们的存在关系。这种只有死亡才能停止的自我时间化的动力学是自为的一种基本的本体论结构。所以，意识的时间就是在时间化着的人的实在。(第 206 页）

3. 原始的时间性和心理的时间性:反思

上面讲的都是原始的时间，也就是原始和自发的反思运动。萨特认为，这是处于反思前的我思层次上的运动。而这种运动——对绵延的意识——要构建在连续心理事实的形式下的一种心理主义。在其中，原始时间性的三维得到把握。反思其实是对出神三维的意识，是对流逝的非正题的意识，而且是对绵延的正题意识。心理时间性来源于不纯的反思，它是‘被是’它所不是的又不是它所‘被是’的。反思的意识作为绵延的意识而被构成，心理的绵延由此向意识显现。“心理时间只是与时间对象相联系的集合。而它与原始时间的根本区别在于它是存在着，而原始时间自我时间化。这样，心理时间只有与过去和将来一起才能被构成，而且将来只是在现在的过去之后来到的一个过去。这就是说，先后的空洞形式被实

体化了，并且它理顺了同样过去了的对象之间的关系。”（第230～231页）

总之，萨特在这里更加明确地指出，心理学家们的错误在于他们针对的是对象化和外在化的对象，而笛卡尔的我思的不当则是因为他要在瞬间的直观中把握意识，只能反思地把握意识，而结果只能在过去中把握它。

值得注意的是，萨特对这种以自在方式对原始时间的观察进行的最后说明："这里有一种'外在'的最初显露：'自为'以为自己几乎把一个'外在'置于自己的目光下。然而，这一'外在'是纯粹潜在的。"（第231页）在下一部分，萨特将要论述我的"为他的存在"如何将这一"外在"的显露成为事实。

除了原始的时间和心理的时间之外，萨特还提出了世界的时间。这种时间萨特要在"超越性"一章中论述。

第三章　超越性

萨特在"超越性"的这一章的开头部分，又提到了一个悬而未决的问题，那就是人的实在和现象的存在或者说与自在的存在的原始关系问题。由于从一开始萨特就要避免用实在论和唯心论来解决问题，所以超越的存在完全不能作用于意识，同时意识也不能通过把那些从其主观性中借来的成分客观化来"建造"超越的东西。所以，意识和存在的原始关系不能是统一两个原本孤立的实体的外在关系。"具体的东西是个综合整体，作为现象的意识只构成它的一些环节。"（第232页）萨特特别提请注意避免把意识和现象看做相对这个整体的两个抽象。孤立考察的意识是抽象、现象，存在的现象都是抽象的，因为它们不能作为不对意识显现的现象存在。但是



①《萨特著作集》,法文本,加利马出版社,第 564 页。

“现象的存在,作为是其所是的自在,不能被认为是一种抽象。为了存在，它只需要它自己，存在只归结为存在自身。而自为那里的存在则相反，它尽可能地远离实体和自在，自为实际是它自己的虚无，并且只能在它的各种出神状态的本体论的统一中存在。”所以不应该认为，自在与自为的关系是自在的构成成分，而恰恰是自为的构成成分。这个问题已经在以前的著作和《存在与虚无》的前面部分涉及(‘自在’与‘自为’的不同）。人的自我虚无化的能力其实就是能够认识一种欲望、一种希望、一个未来的可能性，这就是萨特的自由。所以，萨特把这种凭借他人可能不断地超出自身，而且在虚无中永远不可能得到或停止他的本质的运动称做超越性。可以引用《萨特著作集》中萨特的一段话[①]：“……人总是投身到自己的前方，不管是从空间的意义还是时间的意义上讲都是如此。如果人们把这种精神所特有的可以超出自身、超出一切事物、逃脱自身以抛到远处、抛到自身以外任意什么地方而又成为在别处的属性叫做超越性的话，那么面貌的意义，就是成为可以看见的超越。”如果把超越运动理解为自为趋向“自在”的过程，那就有一个问题：这个过程是通过什么来实现的呢？萨特认为，这个过程是由认识来实现的。

1. 作为自为与自在之关系的认识

“我们应该只在自为中寻找联结与诸如所谓认识的存在的关系的那个切入点。自为在其存在中对它与自在的关系负责,或者不如说,在它原本与自在的关系的基础上产生。”自为没有任何方法去确立自在，自在也不能自己向自为显现，它自身不维系任何关系，这个任务应由认识承担。



首先，萨特指出：“除去直观的认识外，没有任何别的认识。”（第 233 页）那么，直观是什么呢？在胡塞尔那里，“直观被视做事物亲自面对意识的在场。认识则成为一种面对……在场”。但正如上面所提到的，直观不是简单的具体，也不是单纯的现象，它是包含着现象和存在的整体综合，而自为在这个综合中起主导作用。这主导作用来源于意识的意向性，意识是向着某物的，总是指向外部。没有自为的这个特性，就谈不上认识。萨特认为，认识就是“面对……在场的名下描述的存在类型”（第 234 页）。这意味着，直观应该是“意识”面对事物的在场。

萨特从作为认识基础的在场的原始关系的否定分析出发来论述认识。如前所说，在场把彻底的否定看成面对我们所不是的东西在场，不是我的东西是面对我在场的……这个“非存在”先天地被一切认识的理论所包含。如果我们最初没有一种把对象指示为不是意识的否定的关系，就不可能构成对象的概念。（第 235 页）萨特重复说：“自为是这样一种存在，对它而言，它的存在在其存在中是成问题的，因为这种存在根本上是不存在的方式，同时又是设定为异于它的东西的存在。”（第 235 页）所以，认识显现为一种存在方式。认识既不是两个存在相撞后确立的关系，也不是这两个存在之一的主动性，也不是一种属性或效能的性质。它是自为的存在本身，因为它是面对……在场，就是说，因为“自为”不得不通过使自身不成为某种它所面对其在场的存在而成为它的存在。

那么建立在这个基础上的认识究竟是什么呢？那就是实现这个词的两个意义，即使世界上有存在，同时成为被这个存在反映的否定：否定是实现。在此，萨特认为否定有两种：



是外在的否定,比如我说"杯子不是墨水瓶",这是由一个见证人（第三者）在两个存在之间建立的纯粹外在的联系。这个否定既不在墨水瓶也不在杯子之中，没有增添也没有减少二者的一点性质，也没有构建任何东西，所以是外在的。二是内在的否定,比如我说"我不美",这否定不仅否定了我是这个美，而且这个作为否定性的不美，反过来否定地规定我自己的存在，它解释了我的伤感和我的人世生活的不成功。只有"自为"才能拥有这种内在的否定。这是因为，这种不适用于"自在"的内在否定本质上是属于"自为"的。惟有"自为"在其存在中能被它所不是的存在所规定。这也解释了为什么认识只属于"自为",因为只有"自为"表现出不是它所认识的东西。萨特把这个内部正在实现着的否定称做超越，它在其存在中确定"自为",并同时揭示了"自在"。

这明确地表明了"自为"在认识中的主导作用，它只能在揭示"自在"的特性时才可显示自己、认识自己,这是一种双重的揭示。这就是说,"自为"超越自身伸向存在,成为它所不是的，向自身揭示自己，同时又成为对象的意识，向自身揭示了对象。这样，在自在与自为发生关系的综合整体中（萨特称之为"自在自为之物"),意识既是反映者又是被反映物,它反映了自在之物，又向自在之物反映了自己。

萨特认为，最能够表明认识和存在的这种内在关系的术语是上面说到的"实现"，萨特是从认识论和本体论的双重意义上使用这个词的。"实现一个计划是因为我给了它存在，但我也实现了我的处境，因为我经历了我的处境，我以我的存在使它存在，我'实现'了一场灾难的严重程度，一个事业的困难。认识，就是这两个意义下的实现。在不得不成为对这个



存在的被反映的否定时，认识使得存在在那儿：实在的东西就是实现之过程。我们把在规定了在其存在中的自为时揭示了自在的那个内在的而且又实现着的这种否定称做超越性。”（第 242 页）

2. 作为否定的规定

既然认识在萨特那里是一种实现过程，“自为”面对存在的在场是在它作为它所不是的那个存在而自我构成的范围内实现，那就有一个问题：“自为”为什么会对这一个存在在场，而不面对另一个存在在场呢？

萨特认为，实际上“自为”一旦显现，就原始地使存在作为整体（世界）显现。如前所述，“自为”只有在揭示“自在”的特性时才有可能显示自己（自我显现）。作为原始超越性的否定并不是从这个或那个存在出发被规定的，但是它使“这个”（ceci）存在。萨特把“自为”与之发生关系的自在称为已被认识物，即“这个”。萨特在《存在与虚无》的开头就表示了这样的思想：认识不能还原为存在，认识不是对对象的认识的存在。“这个”既不是客体的存在本身，也不是主体“我”的本来存在。当我现在并不是的存在从存在的整体基础上出现的时候，它就是“这个”。“这个”就是在我要成为一无所是的时候，我现在所不是的东西。

萨特接着指出，“这个”在存在的未分化整体中减弱，为了融合于整体而与基质连接，这是因为，部分的否定本身消融在根本的否定之中，为的是让位于一个新的否定结构，一个新的“这个”。所以，世界同时成为我对存在的否定的未分化的相关物，并且在连续的具体的实体中自我实现，显现为理想的整

体，似乎事先就包容其中。萨特于是说：“……既然，这个彻底的虚无化总因此是一个具体的、现时的虚无化，世界就总显现得像一口箱子一样打开以便让一个或数个‘这个’显现，这些‘这个’在基质的未分化状态的中心已经是它们现在作为已分化的形式所是的东西。这样，当我们逐步接近通过一大堆东西显现在我们面前的风景时，我们看到，那作为已经在那里的、作为‘这个’的间断集合成分的对象显现出来。”（第 246 页）比如，我们永远不可能看到风景的全部，而只是看到不同的东西，它们就像一系列分裂着的‘这个’的集合。

另外一点需要注意的是，萨特认为‘这个’和整体之间的关系应该被视做一种外在的关系，它实际上根本改变不了存在的任何东西。这种外在否定关系让自在之物保留下来而丝毫不受触动。

3. 质与量，潜在性，工具性

萨特由此具体地分析了对于“这个”的不同规定，在他看来，这些规定就是‘自为’对‘这个’的揭示。

质：“质不是别的，它是‘这个’在它与世界的或其他‘这个’的一切外部关系之外被考察时的存在。”（第 249 页）其实，这个存在就是“质”。自为通过上述对质的内在否定使存在——质——显现。因此，应该特别注意质是存在，而不是主观的印象，但它只有针对一个主观性才能显现。颜色、形状、味道等性质都是统一的，质就是‘这个’。比如柠檬，它的黄色等性质并不是把握柠檬的主观方式，它就是柠檬，柠檬渗透了它的各种质，而且它的任何一种质又渗透到每一个其他的质中。柠檬是通过它的诸种性质显现出来的。柠檬的酸就是黄色，

①参见《胡塞尔现象学概念通释》,第 131 页。在胡塞尔的意向分析中(《逻辑研究》),充实(Erfüllung)概念有特殊意义。狭义上:意向的充实意味着它在充实的过程中与直观达到“一致”或“相合”。被展示的内容(质料)与展示性的内容(充盈)相符合“:(理想的充实)不仅所有被展示的东西都已被意指,而且所有被意指的东西都得到展示。”广义既包含狭义的“充实”,也包含失实。“意向”在此意味着意义给予;“充实”则是指在越来越丰富的“充盈”(感觉材料)中通过直观面对此意向的证实。广义的“充实”与一种证实相关:一个意向是通过直观得到证实,可被证实为现实、合理的,也可以被证实为不现实、不合理的。前者涉及狭义上的“证实”,后者涉及“失实”。而胡塞尔认为，广义上的意向充实过程就意味着狭义上的认识发生过程。意向本身不能构成认识，只有当一个意向通过直观而得到充实时，或只有当一个意向在足够的充盈中被直观所证实时，真正的认识才成为可能

②坦塔罗斯是希腊神话中宙斯之子,因泄露天机被罚永世站在上有果树的水中，水深及下巴，口渴想喝水时，水即退，腹饥想吃果子时，树枝即升高。

柠檬的黄色就是酸。吃点心也同样，我们是把点心的颜色也吃进去了，味道则揭示了点心的形状和颜色。我把手指伸进果酱，粘滞、冰凉的质实际上向我的手指揭示了果酱的甜味。这实际上就是萨特所谓的“这个”。从这个意义上讲，存在的每一种质就是存在的整体，是存在的绝对偶然性的在场。质不是存在的外貌,因为存在没有“内”和“外”。不过,为了有质，对根本不是存在的虚无来说必须有存在。但是，存在并非“自在地”是质,尽管它就是质。质,就是在“有”的限度内被揭示的全部存在。这全然不是存在的外表，而是整个存在。实际上,“自为”是通过质使自己表明了它不是什么,比如知觉到红是这个本子的颜色，就是反映出它自己是对这种质的内在否定。这里萨特与胡塞尔不同，他认为对质的理解不像胡塞尔想的那样“充实”①,而是报道一个虚空,一个关于这种质的被规定的虚空。实际上我们与“这个”总是有一种距离,对“这个”的静观只能增加我们对存在的渴望，就像目睹不可及的事物增强坦塔罗斯②的饥饿一样。

所以，质指出了我们所不是的，并且指出我们否认的存在的样式。比如知觉到白色就是意识到自为作为颜色存在这一原则上的不可能性，就是说自为作为其所是而存在是不可能的。所以不仅存在与它的各种质没有区别，而且对质的任何理解都是对这个的理解。质，不管是什么质，都对我们揭示一个存在(比如早晨的光线等)质存在。

量 与质相反,量是纯粹的外在性,它并不附属于任何被加的各项，它只是肯定它们的独立性。计算，就是在一个可分解的已定的整体的内部进行理想的区分。由相加获得的数既不属于任何一个被记数的“这个”，又同样不属于不可分解的



整体，因为它被揭示为整体。比如，当我说“有三个男人在我面前说话”，这不是说我看见了这个说话的小团体我才计算这几个人的。“三”这个数字，完整地保持了这个小团体的不变的具体的统一。“三”既不能表示整体的三人团体的特性，又不是整体里面成员的特性，因为三个人之中的任何一个人都不能表示‘三’，甚至不能表示‘第三’。因而，在萨特看来，数量的关系是一种自在的关系，既不属于物，也不属于整体，而是对其外在性的否定的关系，它是作为一种外在性与“这个”来讲是外在的，最终对于自己也是外在的。不过，如上所述，尽管它是属于自在的，它却只能‘自为’由之来到存在。所以，萨特得出结论：量的关系和空间的关系一样，都是没有任何关系的“自在”的存在之间的纯粹外在的关系，有存在时它才可能显现，但有只能通过“自为”的内在否定才能使每个孤立的“自在”获得一种否定性的理想连接。

潜在性 萨特在研究‘自在’与‘自为’的关系时，他经常强调：‘自为’既是一种虚无，它就总是向着某种未来超越，这种超越是建立在否定的基础上的，否定没有瞬间的意义，而是在被伸延到未来、被投射到未来时才有意义。“这个”对于“自为”的显现，就是能够成为它所是的。萨特认为：“意识作为(对)不能不是(的)这个意识非正题地存在，这种可能性被揭示为是其所是的‘这个’的潜在性(比如满月是新月的潜在，花朵是花蕾的潜在）。对象的最初潜在性，作为与干预的互相关联、否定的本体论结构，就是恒常性，恒常性恒常地从将来这基质走向它。”(第 258 页)这就是说，当‘自为’与‘自在’发生关系时，也就是认识把它们联系起来时，‘自为’就使‘这个’显现出来，这时‘自为’要确定‘这个’的性质，于是恒常性就成为



认识对象的本质。比如，桌子的显现就要求有一个桌子的恒常性,这个恒常性是连续的,是由未来而至的,这是一种潜能,它使得将来这个时间范畴面对我们在场，它等待着“自为”通过认识使它成为本质。

另一方面，“这个”的本质是永远在向本质的召唤形式下自我显现出来的，而否定则永远地形成着一种自我延续的要求。正是由于‘自为’是作为虚无而存在;‘自为’对本质总是持否定的态度，纯粹的本质其实永远寻找不到。比如当我们看到一个物体的绿色时，这个绿色永远不是纯粹的绿色，因为在认识的综合体中，一个自为是不可能完全包括对象的本质的。自为的部分否定不能使绿色更绿：“绿色决不是绿的。反而是本质作为决没有给出而又总是纠缠着它的意义从将来这基质进入存在。”(第 259 页)美的潜在性也是这样“:超越性的价值就是美。美表现世界的一种理想状态，相关于自为的理想实现，事物的本质和存在在其中被揭示，即与那在这种揭示本身中与它本身一起融合到自在的绝对统一中的存在同一。这正是因为美不仅仅是进行着的超越综合，而且只能在我们本身的整体化中并通过这整体化而实现。正是为此我们需要美的东西，并且就我们把我们自身当作一种欠缺而言，我们认为宇宙是欠缺美的。”(第 260 页)实际上,美是在想像的方式下实现的。人们永远不能达到纯粹的美，人们只能认识存在显现出来的现象，却永远不可能认识到这些现象的存在。

工具性：可以看到，自为的超越性决定了自为是不能以沉思的方式去认识的。“自为”要认识就必须不断地脱离自己、超越自身，因此，世界对自为的显现就如同要实现的不在场对于自为的纠缠。其实，每一个“这个”的出现都伴随着一连串

的指示并且规定着它的不在场。这些不在场就如同自为要填充的虚空。它们就像一些要完成的任务："这是些任务，而且这个世界是任务的世界。对这些任务而言，它们指示的'这个'同时是'这些任务的这个'——由它们规定并指示为能填满它们的独一无二的自在——和完全不应是这些任务的东西,因为'这个'是在同一性的绝对统一中存在。"(第 266 页）这就是说，物在它们之外指示着要完成的任务。于是物就成了工具或者叫器皿，它等待着"自为"去利用它。而一旦物显现出来，它就变成物一工具。这意味着诸物之间的关系，即工具性的关系。萨特所说的'工具性的整体'就是我的'可能'的对应物，工具性在世界中的次序就是我的可能投向自在的图像。总而言之，工具性就是向着……的东西。只不过，物自己并不能超越,而是被它为之显现的'自为'的计划所超越。

应该看到，萨特在对潜在性和工具性的论述，也是针对自然科学的认识论的。他批评自然科学家们："事物不是首先是事物以便后来是工具，它也不首先是工具以便后来被揭示为事物：它就是事物一工具……科学家将在今后的探索中发现它纯粹是事物，就是说不具有任何工具性的事物。但这是因为科学家只关心确立纯粹外在的关系。此外，这种科学探索的结果就是，不具有任何工具性的事物本身消失于绝对的外在性之中。"(第 266 页）就是从认识对象中消除一切潜在性和工具性，企图认识纯粹的事物和绝对纯粹的外在关系。但是这种企图是不能完全成功的。萨特的工具性的概念的重要性就在于：既然与人分裂的对象性从认识观点看是不可思议的，那这个世界的对象性就是在工具性上面确立的。让松曾经指出，科学是渐进发展的，从笛卡尔反对亚里士多德和中世纪的



①巴什拉:《当代物理学中的空间实验》,法文版,法国大学出版社,1937年,第85页。

“伪科学”的革命开始,对象是从自然心理进入的,科学就在于清洗对象所受的染指,授予它们几何空间的无动于衷和透明性。现代科学似乎走得更远,甚至抛弃了笛卡尔的“形象”,把对象吸进现象,最终把现象设定为某种在计算中“物理一数学家”遇到的阻力,也就是被视做纯粹的数学内容。而萨特认为,对象性不能被视做诸物的属性、物质的属性,因为物质的概念失去了任何自在的内容。萨特认为,只有巴什拉(G. Bachelard)是一个例外,他认为实在只是属于实现过程“:对象性的最初根源,不是对象,而是对象的方法。”①

4. 世界的时间

世界的时间类似于工具性。自在的存在本来并不可能利用时间性,因为它是自在的存在,时间是“自为”带到世界上来的,它是一个与“自我”永远有距离的“自为的存在”的存在方式。而一旦世界与自为发生关系,被认识着,它就具有时间性。(自为则相反,它是时间性,而不是对时间性的意识,只有当它本身在“反思一被反思”的关系中产生出来时例外。)它按被反思的方式发现关于存在的时间性,就是说外在的时间性。普遍的时间是客观的。所以,“自为”是原始的时间性,而世界或者说普遍的时间则是通过“自为”来到世界上的,世界的时间是客观的外在的时间性。比如,这个墨水瓶,从我知觉到它时起,在它的实存中就已经有了它的时间三维。(第271页)但是,墨水瓶作为自在应该仅仅是其所是,所以它的时间三维只能来自我揭示它时所采取的时间性方式。这里有个悖论,那就是“自在”的非时间性通过时间化自身的“自为”而被揭示出;“自在”原始地显现为时间性的另一方面;“自在”是其所



是，它拒绝是自己的时间性，它只是反映了时间。存在的非时间性是在时间中被给出的，它奠定了普遍时间的存在方式的基础。世界的外在时间性一方面是绝对的分散，每个以前的瞬间和每个以后的瞬间都是一个因其漠不相干的外在性而孤立于别的‘自在’的‘自在”另一方面这些孤立瞬间又被外在地重新统一在同一个存在之中，世界时间的这种矛盾的性质只能在‘自在’和‘自为’的双重基础上显现。

1)过去

世界时间的过去一维是由一些同质的瞬间造成的，并且由一个纯粹外在的关系重新连接起来。“自为‘曾是’其所是，工具或事物对它就显现为已经在此的。自为就只能作为曾经存在的在场而且是面对‘这个’的在场：任何知觉在自身中不经任何活动都是一种认识。”(第 272 页)比如这只杯子或这张桌子，“这个”通过幽灵般的自在的一下一下的无限闪现被揭示出来：它们不绵延，它们存在：时间在它们面上流过。

应该看到，自为通过过去，消融到自在之中。变成自在的自为对过去表现为没于世界而存在：它存在，失去了它的超越性。而且，因此它的存在在时间中过去化了：自为的过去和对它共同在场的世界的过去其实没有区别，否则自为就应该是它自己的过去。于是，就只存在一种过去：存在的过去。（第 276 页）这就是说，我不得不是的出神时间性和作为纯粹被给定的虚无的世界之间重合了。由于过去，我才属于普遍时间性，正是由于现在和将来我才脱离了它。

2)现在

世界时间的现在是一个无法把握的瞬间，是纯粹的滑动纯粹的虚无，既不能说它存在，也不能说它不存在，因为它刚



一出现就已经被超越，就已经在自身之外了。比如我桌子上的这本书,它现在存在,但它过去已经存在(与自身同一)。所以“现在通过原始的时间性被揭示为普遍的存在，而同时，它什么都不是,不是存在之外的任何东西”(第 277 页)。世界时间的现在是不存在的。

但这里涉及一个问题，在前面萨特提出“除了它的存在之外，没有什么从存在进入现在”，而萨特认为应该注意到两种情况：存在或者是向自为揭示为不动的，或者揭示为运动中的。而运动是外在的，这是和变化的不同。世界不可能运动，但它却是变化的，变化不能等同于运动，变化是“这个”的质变，这个通过形式的涌现或瓦解从一个整体中产生出来。运动则相反，是以质的恒常性为前提。所以运动的真实价值就是：这是个事实，它参与了存在的全部偶然性，并且应该作为给定而被接受（运动的相对性）。运动既不显现为一个存在，也不显现为一种存在方式，而是显现为一种完全非实体化的关系。而存在在其存在中——无论运动还是静止。在原始的时间中，现在是“自为”面对存在在场。但恒常的东西的永恒同一性不允许把这种在场当作对各种事物的反映，因为将没有任何东西来区别现在存在的东西和过去常态地存在的东西。所以，如果没有运动，普遍时间的现在一维就不可能把握,运动把普遍时间规定为纯粹的现在。(第 282 页)

3)将来

世界时间的将来，是由诸多小小将来组成的等级系列的抽象框架，是由诸多小小的空洞容器排列起来的系列。对我的将来显露出来的自在的将来（普遍时间的将来）是与我面对其在场的实在的东西直接密切地联系着的。我的将来只不过



是我的面对一个我已改变了的存在的在场之可能性。所以，世界的将来对我的将来揭示出来。它构成潜在性的一级，从事物的单纯常态和纯粹本质直到各种潜能。比如我面对的这个墨水瓶和桌子，从我确定事物的本质，把它作为桌子或墨水瓶起，我就已经在将来那一边了，首先因为它的本质只能是一种面对我只是这个否定的进一步的可能性的共同在场，然后因为桌子或墨水瓶的常态和工具性把我们推向将来。任何事物，从它作为一事物工具显现起，就一下子把它的某些结构和属性放置于将来了。从世界和“这个”显现起，就有了普遍的将来。但世界的任何将来“状态”都是外在于它的，几乎总是未分化的交互外在性。

综上所述,萨特的世界时间(第 285 页）的内聚力是纯粹的幻觉,是‘自为’对‘自我’本身的出神(绽出)的谋划的客观反映，是人的实在在运动中的内聚力的客观反映。但，如果按时间本身来考察时间，这种内聚力就没有任何理由存在，它会立刻消失到那被分别考察的，而且失去任何时间本性并单纯地还原为“这个”的非时间性的整体的瞬间的绝对多样性之中。所以，世界的时间是纯粹自在的虚无，要有一个存在，似乎就只能通过自为在其中超过它以便使用它的活动本身。我们对客观时间的最初理解是实践：正由于我是超乎共同现在的存在之外的我的诸种可能性，我才发现客观的时间是世界中相关于使我与我的可能分离的虚无的东西……时间被揭示为虚无在一个严格说来非时间的存在的表面之上的闪现。（第 286 页）



5. 认识

在这最后一部分，萨特总结了认识的问题，也就是他把认识视做“自为”对“自在”的基本本体论关系。

我们知道,在《存在与虚无》的开始部分,萨特曾经对唯心论和唯物论两方面都进行了批评。但在此，萨特首先讲述了二者的某些合理因素。他认为唯心论所说的“自为的存在”是对存在的认识，这是有道理的。只不过，萨特认为认识是一个存在。“自为的存在”和认识的同一性不是由于认识是存在的尺度,而是由于“自为”通过“自在”而使自己显示为其所是,就是说由于它在其存在中是与存在的关系。另外，“自为”除了认识之外，还可以通过其他的意向性活动而存在，如情感、欲望、作为等。推翻了唯心论的立场，认识就被吸收到存在中：它既不是存在的属性，也不是存在的功能或偶然性，而是只有存在。唯物论认为存在本身在认识中是面对意识在场，而且“自为”没有在“自在”上面加上任何东西,除非“有自在”这个事实本身,即除非有肯定的否定。萨特的不同在于:“自在”不能认识自身，也不能由自身主动地影响我的认识。世界和事物一工具、空间和量和普遍时间一样，都是纯粹被实体化了的虚无，并且丝毫改变不了通过它们表现出来的纯粹存在。萨特要指出,只有“自为”,即不是自在的有意识的自为才能认识自在。认识——“自为”的意向性、它与“自在”之间的关系——只能使得“有”一个存在,所以世界应该说是人的。萨特认为这样就推翻了唯物论。“我”实际上是处在各种存在的包围之中,处处都处在“我”和存在之间,就像一个不是存在的虚无。意识不断把我从这个存在推向另一个存在。比如这张桌



①贾可梅提(Giacometti,1901～1966) 法国雕刻艺术家。
②参见萨特:《贾可梅提的雕塑》,载《处境 VI》,加利马出版社,1964 年。

子、这块岩石、这棵树、这幅风景画……这些都是存在,除此,一无所有。我想捕捉这些存在，但结果是，我只找到了我自己,我只能使得它们"有",但永远不能变成它。这是因为,认识介于"存在"与"非存在"之间,当我要把"存在"主体化时,它把我推向绝对的存在。而当我认为自己捕捉住绝对时，我又被认识推向我自身。"认识本身的意义就是其所不是和不是其所是，因为为了认识原原本本的存在就必须成为这个存在，但是有'原原本本的存在'只是因为我不是我认识的存在，而且如果我变成了它,'原原本本的存在'就会消失,甚至不再能被思想……认识使我们置身于绝对的在场中，并且有一种认识的真理。但是这个真理，尽管不多不少只向我们提供了绝对,仍然严格地是人的。"(第 288 页)

这就决定了萨特认识论中最根本的思想，那就是在认识的综合中，一方面没有认识者和被认识着（反映者和被反映者)的区别,它们只是不可分割的对应物 另一方面,认识使自在与自为发生关系."自在"的诸种条件是由于人才可能"有"的，因而，认识绝对不可能还原出存在的本来面目，它永远携带着我的影子,永远达不到纯粹的"自在"。

萨特曾经与贾可梅提①有着深厚的友情，他曾专门为贾可梅提的艺术写过文章②。他特别提到，贾可梅提认为给一个模特画像，就是对着模特画上一万年，也总不会是这个模特原本的样子，因为这里面永远夹杂着"我"的幽灵。有很多人认为贾可梅提是具有浓厚存在主义色彩的艺术家。



①参见《知觉现象学》译后记，商务印书馆 2000 年版。

四、他为

萨特在《存在与虚无》的前三部分阐述了他的现象学本体论的基本观点。萨特确立了两种存在范畴，说明了自为的结构和特征，指出并论述了自为存在的规律。在这个基础上，萨特继续对自为的存在和其他的自为的存在进行探讨，对自为的存在与他人的具体关系进行探讨，以解决他自己的中心问题，那就是论证人的自由，赋予自由以伦理的意义，最后达到他的现象学本体论的最终落脚点。所以《存在与虚无》的后半部分是萨特存在主义哲学意识理论的深入和发挥，也是许多人所说的“自由本体论”的最重要的部分和根据。

萨特的这一部分主要围绕的是一个他认为海德格尔忽略了的问题——他人的问题，也就是一个人自己的意识与其他人的意识的关系问题。这里出现了一个新的存在：他为。这里我们取《知觉现象学》①的译者的译名，与‘自为’的译名相谐。首先萨特对身体在人的自我经验和他人的经验中的作用进行了探讨，然后指出意识与意识之间的冲突和对立是各种自由不可调和的根源。



第一章　他人的存在

1. 难题

在前面谈到作为自在与自为关系的认识问题时，其实已经涉及到这个问题的一个重要而基本的要素，那就是身体的存在。不管这个要素在认识中的功能是什么，身体都属于“被认识物”,因为它向我们显现。所以,“我们的身体,其特性即本质上是被他人认识的：我认识的东西就是他人的身体，而我关于我的身体所知道的主要东西来自他人认识它的方式”（第289页),就像他人用来看我的方式。“这样,我的身体的本性把我推向他人的存在和我的为他的存在。对人的实在来说，我与我的身体一起发现了与自为存在同样重要的另一种存在方式，而我将称之为为他的存在。如果我想以透彻的方式描述人与存在的关系，我现在就必须着手研究我的存在的这种新结构：他为。因为人的实在在其存在中应该以同一个涌现成为‘为他的自为’。”（第289页）

萨特首先举了一个感情变化的例子：对于羞耻的体验。按照萨特的意识理论，羞耻实际是意识的一种样式，是对作为羞耻的‘自我’的非位置意识,它的结构是意向性的,是对某物的羞耻的领会,而且这个物就是‘我’。也就是说,我对我之所是感到羞耻。萨特由此指出，不管人们在孤独中通过宗教实践从羞耻中得出什么结论，羞耻的原始结构都表明羞耻是面对某人的羞耻。比如，我做了一个粗俗的动作，我并没有指责和判断它,我只是‘体验’它。但如果我抬起头,有人在看我,我就会把我的动作看做是粗俗的，我感到羞耻。这时，我的羞



耻并不是反思的，因为他人面对我的意识在场。当然，有时也可能没有实在在场的别人在看我，但是我会突然想像到某人在看我，甚至会一下子呆住，浑身颤动。我不得不通过别人看我之所是，而清楚地认识到我是真实地存在的。“羞耻按其原始结构是在某人面前的羞耻……（他人）是我和我本身见不可缺少的中介：我对我感到羞耻，因为我对他人显现……单独一个人是不会粗俗的。这样，他人不止是向我揭示了我之所是，他还在一种可以支持一些新的指定的新的存在类型上面构成了我……但是，这个对他人显现的新存在不居于他人之中……羞耻是在他人面前对自我的羞耻：这两个结构是不可分的。但是同时，我需要他人以便完全把握我的存在的一切结构，自为推向他为。”（第 267 页）所以萨特认为，我们面对着“存在”的两个难题：一个是“他人的存在”，另一个就是我与“他人的存在”的存在关系。

2. 唯我论的障碍

在这一小节，萨特首先对实在论对他人问题的态度进行了批判。萨特认为，实在论者从来没有操心过他人的问题，因为他们认为“给出一切”（se donner tout），就意味着“给出他人”（se donner l'autrui）。他人和其他实在物一样，甚至比其他实在物更实在，是和我一样的、具有同样本质的思想实体，没有什么第一性和第二性的性质问题。但萨特指出，实在论者要通过世界对思想实体的作用进行分析和认识，而并不关心建立思想实体之间的直接和交互的作用。在他们看来，这些实体之间的沟通是以世界为中介的，因为实在论者们把他人的身体看做与外界世界等同的东西，在他人的意识和我的意识



之间，我的身体像世界的事物和他人的身体一样，是必要的中介。(第 293 页)这里就出现了一个问题 按此推理,分离他人心灵和我的心灵的，是距离，即首先分离我的心灵和身体，然后分离我的身体和他人的身体，最后分离他人的身体和心灵的距离。“自为”和身体的关系即使真的不是外在的，至少我的身体和他人的身体之间的关系千真万确是外在性的关系。如果所有的心灵都被它们的身体分开，它们就都有区别。这也就说明：人们不能设想一个心灵对另一个心灵的任何直接的在场，我的心灵和他人的心灵沟通，之间一定会有一个身体的厚度。这里萨特要说明，他人决不是和世界一样具有在场的“自明性”，他人的心灵不是直接向我的心灵给出自身即直接向我的心灵显现或在场。萨特要说明实在论的缺陷在于把他人心灵的可靠性建立在时空事物“亲自”面对我的意识的在场上，他们并不把身体包含在人的整体之中。实际上，人的身体和人的心灵一样都是属于“人的实在”的整体，并且是这个整体的结构之一。

所以,萨特认为,实在论者很少关心他人的问题,因为他们把他人的存在当作理所应当的，把他人当作自然而然的直观。如果身体真如他们认为的那样是一个实在地作用于思想实体的实在对象,那‘他人’就变成了纯粹的表象;‘他人的存在’就变成为被感知的存在。这就等于说:‘他人的存在’是由我们对他的认识衡量了。这样实在论者就陷入了唯心论。(第 295 页)

萨特于是想在康德那里得到一点帮助：康德立足于纯粹主体的观点，确立了主体性的普遍法则，他没有涉及个人的问题。主体只是那些个人的共同本质，不能决定诸个人的多样性，就像斯宾诺莎认为人类本质不能决定具体个人的本质一

①参见康德《纯粹理性批判》,中译本,选自《十八世纪末一十九世纪初德国哲学》,商务印书馆 1975 年版,第 44 页。还可参见《辩证理性批判》(一、先验原理论 第一部先验感性论),蓝公武译,商务印书馆 1993 年版,第 48 页。

②康德对认识过程的研究说明了知性范畴的客观运用。由此他提出了纯粹知性的原理,即知性在对经验进行综合是采取的普遍命题，知性适用这些原理连接直观，构成一定的认识与对象的关系，成立经验知识。这个步骤更具体地说明了范畴在经验中的综合作用。

样。康德在这里不仅仅规定的是一般对象可能性的条件，而且是各种范畴的对象——物理对象、数学对象、美和丑的对象以及表现出目的论特性的对象——的可能性的条件，但作为对象的他人是在我们的经验中给定的。这样，在康德的观点中，就必须寻问对他人的认识如何可能，就是说要确定对别人的经验的可能性的条件。

萨特认为康德有关他人的思想的不足是显而易见的。在《纯粹理性批判》中,康德指出认识的对象不是"物自体",我们所能认识的只是现象即表象。"……一个对象是不能在别的方式中被给予我们的…… 当一个对象刺激了我们时，对象在表象能力方面所引起的结果是感觉。通过感觉与对象发生关系的直观，叫做经验的直观。一种未被经验直观规定的对象叫做现象。"①这表明康德的对象也是现象，它不同于其他的表象，因为这些表象在感知的综合把握中的连接是服从于一定的规则的。②我们知道，这个连接的规则就是概念。于是就把物这一认识对象和主观的其他表象区分开来了。而萨特认为"他人"并不是我的经验中的一个归结为我的经验的现象，而是原则上推向一些对我来讲是处于一切可能经验之外的现象。也就是说"他人"是一个推到别的现象的现象,比如推到他相对于我感到的愤怒现象，推到作为他的内感觉现象向他显现的一系列思想：我在"他人"那里看到的东西只不过就是我在我本身中发现的东西。但是这些现象完全不同于别的一切现象。萨特归结了三点：首先，他人在我的经验中的显现，通过手势、表情、活动和行为等有组织的形式的在场表露出来。他人的情感是出现在他的内感觉中的，我根本觉察不到，而这就造成了意义：它需要我在我的经验中以表情或手势等



①康德对认识过程的研究说明了知性范畴的客观运用。由此他提出了纯粹知性的原理，即知性在对经验进行综合采取的是普遍命题，知性使用这些原理连接直观，构成一定的认识与对象的关系，成立经验知识。这个步骤实际上更具体地说明了范畴在经验中的综合作用。
②康德的图型论主要针对的是“范畴如何可以运用到感性直观上面以实现感性与知性的结合”的问题。康德认为过渡的困难在于感性直观的对象与知性范畴不是同质的，直观没有连接作用、范畴则不能直观，因此必须在范畴和直观之间寻找一个第三者，由它将范畴与直观结合起来。这中间环节就是作为“图型”的时间。一方面，时间和直观有关，是内直观的形式，一切事物必须是在时间中才能为我们所感知，另一方面，时间与知性相关，作为内感官形式不同于外感官形式的空间，和范畴的根源统觉关系密切，自我意识必须通过时间意识来呈现。范畴应用于具体直观，应首先成为一定的时间图型以相关于直观。量的图型是时间系列，(转下页)

概念把握一系列的现象。所以，是他人把我的经验组织起来。这些现象和别的现象不同，并不推回到一些可能经验，而是推回到一些原则上在我的经验之外，而且属于我无法知道的体系的经验。其次，一切经验之可能性的条件就是主体把它的印象组织成体系。别人不可能在我们这里无矛盾地显现为组织起我们的经验：有超规定的存在。这恰恰说明不能用因果性来揭示“他人”。因果性只能连接一些现象，而比如保尔发怒，他的脸变红，我凭我的经验把脸红看做是愤怒的结果，然而，他感受到的愤怒是一种现象，而我知觉到的他的愤怒表情是另一种现象，这是两种不同的现象。因果性不是两个截然分离的经验之间的连接桥梁，如果把因果性用于二者，因果性就失去了理想地统一经验显现的本性。[①]萨特认为，康德的因果性统一了我的时间瞬间，而统一瞬间的综合是主体的活动。康德那里的时间的普遍性只是概念的普遍性，仅仅说明每种时间性都应有确定的结构，时间经验可能性的条件对一切时间性来说都有效。但在实践中，时间本质的统一性不妨碍时间的不相连属的多样性，正如人的本质的同一性不妨碍人的意识的不相连属的多样性一样。所以，各意识之间的关系从根本上讲是不能想像的，他人的概念不可能构成我们的经验。所以在康德那里他人属于‘好像’的范畴，他人是一个先验的假说。而现象的实在在他人的经验中密切相关于它的象时，实际上不可能作用于我的经验现象。即使同意理智活动同时作用于我和他人的经验，在两个自发构成的系统之间建立或甚至要求一种平行论或相符的图表，也仍然是完全不可能的。[②]最后，康德的谐调③的概念也完全不适用于‘他人’。这是因为，虽然他人的概念使人能在我的表象系统中做出些发

(接上页)质的图型是时间内容，关系的图型是时间秩序，样式的图型是时间的范畴。康德的"图型论"是要说明认识中从感性到理性的过渡、一般和个别的关系，说明最普遍的东西必须为具体的东西所限制。参见《西方哲学史新编》第六章第一节，人民出版社。

③参见康德《历史理性批判文集》(何兆武译,"汉译世界学术名著丛书",1997年第四版,第6页以下)"世界公民观点之下的普遍历史观念"："命题四：大自然使人类的全部禀赋得以发展所采用的手段就是人类在社会中的对抗性，但仅以这种对抗性终将成为人类合法秩序的原因为限……"

现和预见,收紧了现象的网络(从表情出发预见姿态),他人的概念也不是科学概念或进入物理运算的工具。他人的概念不纯粹是工具的，它的存在远非为的是用来统一各种现象的，相反，某些现象范畴似乎只是对它而言才存在。这个他人的存在完全不同于我自己的意义和经验系统的存在。我们不能把握这个他人与我的关系，我们是逐步把他构成为具体对象。(第299页）我从我的经验出发追求的是他人的感觉，他人的观念，他人的意愿，他人的个性。所以这个他人与我是不能谐调的。他人不仅是我看见的人，而且也是看见我的人。这就是说，他人于我是一个连接各种经验的达不到的系统。而我规定这个系统的具体本性以及我作为对象在其中占据的地位，我超出了我的经验的范围。我研究的是原则上直观不能达到的现象，超出了我的认识的权限。

我们可以看到，萨特努力地使自己在"他人"的问题上与唯心论和实在论区别开来。在他看来，实在论最终还是会回到唯心论中。唯我论和实在论都是唯心论的：前者认为"我"之外什么都不存在，后者则建立了他人是单纯表象的系统，它们的相互外在性是"自在"的外在性。(第301页)萨特的"他人"的理论的基本先决条件是"他人是不是我自己的那个自我……我们把否定当作他人一存在的构成性结构……构成性的否定是一种外在性的否定"(第302页)。萨特认为："他人,就是不是我和我所不是的人。这个'不'是指作为分离他人和我本身的特定的成分的虚无，或说在他人和我本身之间有一个进行分离的虚无。这个虚无不是起源于我本身的，也不是起源于他人或他人与我自身的相互关系。而是相反，它作为关系的最初的不在场，一开始就是他人和我之间一切关系的基

①参见叶秀山:《思·史·诗》第八部分,人民出版社 1988 年版
②胡塞尔:《笛卡尔第五沉思》“:我首先有的那条先验线索就是那个被感知(经验)到的他人……我是在那可变化而又和谐一致的形形色色的经验中把他人感知为实在地存在着的。而且，一方面把他们看做是世界的对象，另一方面又不能单纯地把他们看做是自然的东西（尽管他们在某些方面是作为物理的东西）……与其他东西不一样,他们是连同其身体,作为心理—物理的对象在世界中存在的。”(第二节“:其他人的一向对象一本在的被给予方式作为陌生经验的构造理论的先验线索”)

础。”(第 302 页）实在论者相信通过他人的身体把握了他人，这就是认为作为一个身体的他人是与另一个身体分离的，那包含在“我不是保尔”判断中的否定的本体论意义和包含在“我不是保尔”判断中的否定的本体论意义是同一类型的。而唯心论则把我的身体和他人的身体还原为客观的表象系统，二者都归于同一个结论：由于他人在一个空间世界中向我们揭示出来，就正是实在的或理想的空间把我们和他人分开的。这错误的前提就是我与他人的关系是分离的外在否定的关系。而在萨特看来，一种正确的关于他人的理论要同时避开唯我论和实在论又不求助于上帝，就必须把我与他人的原始关系看成为双向的内在否定，以“他人”规定我，又以我规定“他人”。

3. 胡塞尔，黑格尔，海德格尔

叶秀山先生在《思·史·诗》中指出:人与人的关系,从存在论立场理解‘他人’,是萨特这里研究的问题,也是他的思想得力于雅斯贝尔斯尔比胡塞尔、海德格尔更为丰富的地方。①

在《笛卡尔的沉思》和《形式的和先验的逻辑》②中，胡塞尔致力于驳斥“唯我论”，认为求助于他人是构成世界的必不可少的条件。萨特认为，胡塞尔仍然和康德接近，他把世界看做是单子间的世界。“他人不仅作为那种具体的和经验的显现，而且作为统一体和丰富性的恒常条件面对这个世界在场。他人是和世界一样都是作为我看见的对象本身的构成意义存在，作为他的客观性的真正保证而在那里。而且，我们的心理一物理的我与世界同时存在，构成世界的一部分并和世界一



①现象学还原：现象学还原是胡塞尔现象学的一个中心方法概念，但他是在双重意义上使用的：1.与"现象学悬搁"同义，2."先验还原"同义。舍勒接受了这个概念，但却在另一种意义上使用它。"现象学还原"在他那里意味着"不顾及对实在系数之特殊性的所有设定(信仰和非信仰)"。就这一点而言，它与胡塞尔的"现象学悬搁"概念相近。但"现象学悬搁"在胡塞尔那里具有以纯粹意识为课题的意义，而"现象学还原"在舍勒那里则是对被给予之物的纯粹如此存在（本质）的把握。因此，"现象学还原"对舍勒来说意味着本质直观的方法。参见《胡塞尔现象学概念通释》，第 393 页

②参见贺麟、王玖兴译：《精神现象学》，第七版，上卷，甲，第四章，商务印书馆 1997 年版。

起归属于现象学还原法[①]之下。"(第 305 页）萨特认为，胡塞尔仅只局限于"我的经验自我和他人的经验自我同时出现在世界上的，我的我并没有优先权……一般意义下的'他人'对构成这些'自我'中的任何一个都是必要的"(第 306 页）。萨特认为，这与康德有关的思想没有根本不同，都是向我展现为被观察的对象永远参照的东西，就像皮埃尔或保尔具体显现时一样。胡塞尔的现象学在萨特看来，是把"存在"归于"意义"，把我的存在和他人的存在之间的关系看做知识性的关系，而内在有效的认识我只能在内在性中进行，那么知识性的主体之间的沟通就成为难解的问题。所以胡塞尔的先验"自我"和康德的主体是一个意思。萨特认为，他在《自我的超越性》中希望通过胡塞尔的超越的自我来逃避唯我论是不可能的，因为那样证明的仍然是"我"的超越的意识。"他人的存在"和"我的存在"之间建立的唯一联系，还是认识的联系，而不是存在的联系。

值得注意的是，虽然从出生年代上讲胡塞尔晚于黑格尔，但萨特认为，黑格尔的他人的思想却比胡塞尔的进步，这里萨特指的是黑格尔《精神现象学》上卷中的有关论述。萨特认为黑格尔最让他感兴趣的是把我和他人的问题归结于诸意识的存在问题。[②]黑格尔在《精神现象学》指出，狭义的"意识"即意识发展的一个特定阶段，是人的意识发展的最初阶段。这个阶段分为"感性确定性"、"知觉"和"知性"三个阶段。他明确提出了"自我意识是意识的真理"的观点，抛弃了康德的"物自身"，把"意识"所认识的对象(他物)的根据(真理)归于"自我意识"(主体、自我)。"自我意识的概念首先在这三个环节里得到完成：甲：纯粹无差别的自我是它最初的直接对象。乙：

①参见贺麟、王玖兴译:《精神现象学》,第七版,上卷,甲,第四章,第 121、125 页。
②参见张世英:《自我实现的历程》,山东人民出版社 2001 年版,第109页:黑格尔在这里所阐发的关于自我意识与自我意识“相互承认”的论述,在一定程度上包含了人的独立自主的思想,是对那种以我为主,以他人为客、为手段的思想的某种批判。胡塞尔以及当代哲学家哈贝马斯相继发展了黑格尔的“相互承认”的理论,这就是当代西方哲学谈论的热门话题:“互主体性”。相互承认对方是主体(自我意识),而不是我为主、你为客,这就有了平等对话的可能,有了哈贝马斯的“商谈伦理学”。
③同注①,第 125～126 页

但是这种直接性本身就是绝对的间接性,它只是通过扬弃那独立自存的对象而存在,换言之,它就是欲望。欲望的满足诚然是自我意识返回到自己本身,或者是自我意识确信它自己变成了‘客观’的真理。丙:但是它这种确信的真理性实际上是双重的反映或自我意识的双重化。意识拥有一个对象,这对象自己本身把它的对方或差异者设定为不存在的,因而它自己是独立的。”①黑格尔还指出:“自我意识’最初是虚空的,是单纯的自为的存在,除此以外什么也没有。所以,它必须要实现(显现)出来。一个自我意识和另一个自我意识(他人)是互相对立的。“……它是一个个别的存在。对方在它看来是非本质的,带有否定的性格作为标志的对象……它们都是独立的形态,是沉陷在生命的一般存在之中的意识形态……每一方虽说确信它自己的存在,但不确信对方的存在,因而它自己对自己的确信也就没有真理性了。因为它的真理性将会仅仅是这样,即它自己特有的自为存在将会表明为它自身的这种纯粹确信。但是根据承认这一概念看来这是不可能的,只有对方为它而存在,它也为对方而存在,每一方自己本身通过它自己的行动并且又通过对方的行动完成了自为存在的这种纯粹抽象过程——只有在这种相互承认②的条件下,这才是可能的……但这个过程是一个双重的行动……每一方都要消灭对方,致对方于死命。但这里又包含第二种行动,即通过自身行动。因为前一种行动即包含着自己冒生命的危险。因此两个自我意识的关系就具有这样的特点,即它们自己和彼此间都通过生死的斗争来证明它们的存在……”③萨特由此受到黑格尔的影响,他认为,黑格尔是把他人当作另一个我,一个为我的对象一我,并且反过来反映我的我,就是说,因为我



①参见张世英所述“由于自我意识认识到，杀死别人，反而不能实现自己，于是进而把别人蓄为奴隶，供自己驱使。这样‘自我意识’就发展到了‘主奴关系’的阶段。这个阶段中的双方，‘其一是独立的意识，它的本质是自为存在，另一为依赖的意识，它的本质是为对方而生活或为对方而存在。前者是主人，后者是奴隶’。这就是说，在‘主奴关系’中，主人统治着奴隶。‘主奴关系’是统治与被统治的关系。”(《自我实现的历程》，第110页)。黑格尔说过：“独立的意识的真理乃是奴隶的意识。奴隶意识诚然最初似乎是在那独立的意识自身之外，并不是自我意识的真理。但是正如主人标明他的本质正是他自己所愿意做的反面，所以，同样，奴隶在他自身完成的过程中也过渡到他直接的地位的反面。他成为迫使自己返回到自己的意识，并且转化自身到真实的独立性。”(《精神现象学》，中译本，第129页)

是他的对象，别人才与我有关系。而“如果我的自为的意识应该通过另一个意识与自己本身一起被中介化，它的自为的存在——因此也是它的一般存在——就依赖别人。我怎样向别人显现，我就是怎样……通过别人对我的认识的价值取决于通过我对别人的认识价值”(第309～310页)。接着，萨特又引述了黑格尔的“主人和奴隶”[①]的关系。萨特通过“主奴关系”要说明黑格尔的天才直观就在于告诉我们“我在我的存在中是依赖他人的”。所以从胡塞尔到黑格尔实现了一个很大的进步，因为首先构成他人的否定是直接、内在和相互的；其次，它在其最深的存在中攻击并损害任何意识，问题是在内在的存在、普遍的和超越的‘我’的水平上提出的，我正是在我的本质存在中依赖他人的本质存在，并且远不应该把我为我本身的存在与我为他的存在对立起来，为他的存在显现为我为我本身的存在的一个必要的条件。(第310～311页)在黑格尔那里，不是‘我思’(我知)决定了‘他人’的存在，而是相反，“他人’的存在才使‘我思’成为可能。主奴关系的理解表明了黑格尔的‘他人的存在’的重要意义：‘我’是依赖他人的。萨特认为，这在表面上看来就打破了唯我论。

但是，萨特还是认为黑格尔深刻而又丰富的他人理论不能令他完全满意。他虽然提出了诸意识存在，涉及了“自为的存在”和‘为他的存在”，并且认为任何意识都包含‘他人的存在”，但他最大的缺陷还是没有清楚地区分认识和存在。因为在他看来，黑格尔对本体论的表述仍然用的是认识的术语。意识间斗争的巨大原动力，就是每一个意识要把它的自我可靠性转化为真理性的努力。而这种真理性之所以能够达到，只是由于我的意识在别人变成对我的意识而言的对象时变成

了对别人而言的对象。萨特认为，这样一来，黑格尔仍旧保留了唯心论的基础,他关注的是‘他人如何能是‘为我’的对象”的问题。所以这里认识仍然是存在的尺度。萨特从以下几个方面分析黑格尔在他人问题上的‘不足”:

首先，萨特认为，黑格尔犯了认识论的乐观主义的错误。他认为‘自我意识’的真理能够显现出来,就是说,诸种意识之间能通过‘他人’对我的认识并通过我对‘他人’的认识的名义实现一种客观的统一。萨特认为，这是不可能的，因为他人一对象与主体一我之间没有任何共同的尺度。如果他人首先是为我的对象，我就不能在他人中认识自己，而且我同样不能在其真实的存在中，就是说在他的主观性中把握他，因为任何普遍的认识都不能得自诸意识的关系。其次，萨特认为黑格尔犯了形式的更根本的乐观主义的错误，也就是所谓的本体论的乐观主义的错误。萨特批评黑格尔把真理事实视做对“大全’(le Tout）的真理，站在大全的立场上来考察“他人”的问题。黑格尔的确看到了诸意识的问题，但他把自己的意识确立在“大全”和诸意识之外，认为多样性是能够并且应该向着整体被超越。所以萨特认为，黑格尔从来没有真正地研究过“他人的问题”,没有关注‘自我的意识’和‘他人的意识’的关系问题,而是把‘他人的意识’抽象化了,他只是涉及他人的诸意识之间的关系，这就是说，这些意识对他来讲已经是对象，它们成为了对象的特殊类型：对象一主体，它们之间没有严格的差别，没有任何一个不是通过特殊的优先权与其他的意识分离开。萨特所以说，“即使黑格尔忘记了自己，我们可不能忘记黑格尔”。这意味着要回到‘我思”:“如果我的意识的存在完全不能还原为认识，我也不能超越我的存在走向一种我



①《存在与时间》第二十七节(中译修订本,第 146 页以下):“自己的此在的‘主体性质’与他人的‘主体性质’都是从生存论上得到规定的，也就是说从某些去存在的方式得到规定的。”
②《存在与时间》第二十六节(中译修订本,第 137～138 页)：“他人并不等于说在我之外的全部余数，而这个我则从这全部余数中兀然特立。他人倒是我们本身多半与之无别、我们也在其中的那些人。这个和他人一起的‘也在此’没有一种在一个世界之内‘共同’现成存在的存在论性质。这个‘共同’是一种此在式的共同。这个‘也’是指存在的同等，存在则是寻视这操劳在世的存在。‘共同’与‘也’都须从生存论上来了解，而不可以从范畴上来了解。由于这种有共同性的在世之故，世界向来已经总是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同的世界‘在之中’就是与他人共同存在。他人的世界之内的自在存在就是共同存在”

能由之出发同时把我的存在和别人的存在看成一码事的交互和普遍的关系。我应该在我的存在中确定自己，并且从我的存在出发提出他人的问题。总之，唯一可靠的出发点是我思的内在性。”(第 318 页）萨特由此要指出：每个人从他自己的内在性出发时,都应该能发现‘他人的存在’是一个制约着这个内在性的存在本身的超越性。这必然意味着，意识的多样性原则是不可超越的，因为我也许正好能超越我自己走向一个大全，但是不能在这个大全中确立自己来静观自己并静观他人。因此任何逻辑的或认识论的乐观主义都不能使多个意识的纷争停止。萨特于是批评黑格尔没有把握‘对’自我‘的’意识这个存在的特殊一维的本性。（第 318 页）这种本体论只能描述这种纷争，在存在本性之中给它以基础，但却没有能力超越它。针对这种本体论的乐观主义,萨特指出“‘他人的存在’对我们来说是明晰和可靠的。但是,甚至当我们已把‘他人的存在’纳入‘我思’的必然可靠性中时,我们仍然没有因此而超越别人走向某个单子间的整体。诸意识的离散和斗争仍然是其所是。

萨特对于胡塞尔和黑格尔的批判归根结底是要说明：我和他人的关系首先而且从根本上来讲是存在与存在的关系，而不是认识与认识的关系，这是以摒弃唯我论为前提的。胡塞尔的失败在于他在这个特殊的水平上以认识衡量存在，而黑格尔的失败在于他把认识和存在同一了。（第 318 页）

至于海德格尔，萨特认为他受益于前人的探索。海德格尔在《存在与时间》①中明确地提出:我的‘此在’和别人的‘此在’之间的关系是存在的关系,这种关系应该使诸种‘此在’在本质存在中互相依赖。海德格尔在考察人与人之间的关系时,提出了有名的‘共在’”②的概念，并且认为这是存在论最根

①参见叶秀山:《思·史·诗》第八部分(三)。

本的观点。实际上,海德格尔把人与人的关系归结为"共在",是与他的基本思想趋向紧密相关的。海德格尔的思想始终追求主客体不分的最本源的存在状态。他的"此在"就既不是客体,也不是主体,①所以"此在"之间不可能建立对象与主体的关系。应该说,海德格尔的我与他人的关系("此在"与"此在"的关系)是从存在论意义上阐发的,这在萨特看来是一个很大的进步。

不过,海德格尔以"共在"论说我与他人的关系,最终还是不能让萨特满意。萨特和海德格尔在这个问题上的最主要的分道,就是萨特认为虽然海德格尔强调了我和他人之间关系中的存在性,但他的"共在"中的"共"却不是最根本的。"共"还是意味着抽象,"共"必须以"为……"为前提。(第 320 页)"他人不是对象。他在他与我的关系中保持为人的实在,他用以决定在存在中的我的存在,就是他的被当作'在世的存在'的纯粹的存在……在世的存在就是纠缠着世界,而不是粘在上面,而且它正是在我的'在世的存在'中规定着我。我们的关系不是一种面对面的对立,而毋宁是一种肩并肩的互相依赖:既然我使一个世界作为我用以为我的人的实在(此在)服务的工具复合体存在,我就在理解为我的存在中被一个存在所规定,这个存在使同一个世界作为为了它的实在的工具复合体而存在。"(第 320 页)只有这个"为……"才能使"共"成为可能。在萨特看来,海德格尔的"共在"所依靠的本体论基础实际是和康德的主体的抽象观点相似。这是因为,显现为我的"在世的存在"的结构的本体的共同存在完全不能成为一个本体的共在基础。(第 322 页)比如"我和皮埃尔共在"或"与安妮共在",其实是我的具体存在的组成结构。不过按海德格



尔的观点这就是不可能的了。在这个“共”里，他人完全成为不自立的项,完全没有变成这个他人(皮埃尔或安妮)的能力。我是不能使‘有’另一个‘他人’存在的存在,但我却是对我来讲‘有’一个‘为我’的另一个人的存在的存在。所以,萨特说：“这个我与之共在的人的实在,它本身是‘与我共在于世’的，它是一个世界的自由基础（‘这是我的东西’是如何发生的？人们不可能从共在中推出各个人的实在‘显于其中’的各个世界的同一性），它是它自己的可能性。因为它对它自己而言存在,无须等待我使它的存在在‘有’的形式下存在。”(第 323～324 页）所以萨特认为海德格尔在“他人”这个问题上也是失败的。

萨特为此要建立真正有关他人存在的理论。他提出了四点：

1)萨特认为他的有关‘他人’的理论并不在于要提供对于“他人的存在”的新证明，即比反对唯我论的其他证明更优越的证明，不是臆测他人的存在，而是要在我的存在中向我考问、阐明和确定这一肯定的意义，尤其是说明这种可靠性的基础本身，而不是发明一种证明。这类似于笛卡尔的证明：他没有证明他的实存，因为我总是知道我在，我总是在实践着“我思”。而我知道他人的存在,是因为‘本体论前’的领会包含着对他人的本性和他与我的存在关系的理解，他人之所以不是臆测,是因为存在有与他人的存在相关的‘我思’。

2)萨特认为,黑格尔的失败说明 唯一可能的出发点是笛卡尔的‘我思’。(第 327 页)是‘我思’在‘他人的存在’的必然性这一事实必然性的基础上确立了我们。“他为”的存在的“我思’和我自己的‘我思’融合。所以这种理论认为,必须要



求‘自为’为我们提供‘他为’,必须要求绝对内在性把我们抛进绝对的超越性：我应该在我本身的更深处发现的，不是相信有他人的理由，而是不是我的他人本身。

3)“我思”应该向我们揭示的，不是作为对象的他人。如果他人是对象，他就是或然的。他人不是表象，也不是表象系统，他不能首先是对象。他是涉及我们存在的存在。

4)和笛卡尔的证明不同，萨特的他人理论要求一种否定的出发点。也就是说，他人应该向我思显现为不是我。可以以两种方式来设想这种否定：或者是纯粹外在的否定，就像分开两个实体一样分开我和他人，这是唯心论和实在论的方法；或者是内在的否定，意味着在互相否定中构成的两项的综合能动的联系。我和他人的关系是交互的和双重内在的。这是在本体论的范围内,从‘我思’的内在性出发来描述他人,是一种存在与存在的关系。这是意识的多样性产生的根源。我只能遇到他人，却不可能构成他人，每一个他人都具有偶然和不可还原的性质。而他人向我揭示出内在的否定，这种否定才是意识直接的唯一可能的关系。这也意味着他人的多数性不能是集合，而是整体。但和黑格尔不同，这种整体原则不可能从“大全”的观点来解释。这个“自为”的整体是瓦解的整体，因为‘他为’的存在是对他人的彻底否定,对‘他人’的任何整体化即统一的综合都是不可能的。这也是萨特认为我与他人的关系从根本上讲是“冲突”的观点的出发点。

4. 注视

正因为他人和我的关系是存在与存在的关系，所以我看到的桌子、椅子、塑像等等虽然表面上和他人一样存在在为我



的世界中，但却决然不同。萨特是这样切入我和他人的关系的本质的：他人和我一样是自为的存在，与我共同存在于一个真实的世界中：他有自己的观点，用自己的方式表现着世界。而一旦我们之间发生关系，我就感到这个世界从我这里逃脱以进入另一个表现和计划中去，与另一个自为结成整体，这说明我和他人是绝对平等的。比如我正在花园里观赏风景，周围有栗子树，林阴道……这一切都是为我而存在的。但这时，另一个散步者出现了，他也停留在“为我”的风景之中。在这一刻，所有的一切，对我来说都与真实的世界分裂了，而它的组成部分又向这新的来散步的人组织起来，这样，所有的一切又都为着这另一个散步者而存在……世界把我抛弃，是为了成为另一个的东西。（第 329 页)这样,他人的世界与我的世界相混交错，他人的出现就引起了混乱。因为我既不能把他人引向我自身，又不能把他构成一个纯粹的对象，而他人的出现要把我固定在一个我所是的存在中。他人成为从我这里把世界窃走的存在者，使以我为中心的世界分裂。而每一个人(每一个自为)都又有自己的他人,而他人又是其他人的他人，于是世界就呈现出纷乱不止的面貌。萨特从这个意义出发，得出他人是冲突和纷乱的根源的结论。

那么，我和他人是如何发生关系的呢？这就涉及到萨特的一个重要概念“注视”。

我在这个世界上是“自为的存在”。当一个他人的目光落在我的身上、注视我时，我被他人看到了，我本身就发生了变化,这是因为,我在他人的注视下成为了“他为的存在”,就像一个“自在”,一个失去了‘自由’的‘他人的对象’被固定住了，成为“他为”的诸如物一类的东西。“……这是我能通过反思



的我思从观念上把握和确定的变化……个人是面对意识在场的，因为他是为他的对象。这意味着：我一下子意识到我，是由于我脱离了我，而不是由于我是我自己的虚无的基础，因为我有我在我之外的基础。我只是作为纯粹对他人转移才为我地存在的。尽管如此，这里不应该认为对象是他人，也不应认为面对我的意识在场的自我是次级的结构或是他人一对象的意义。”(第 337～338 页)我不能成为他,他也不能成为我。实际上，我和他人之间与我和我的自我之间一样，都存在着一个无法填满的虚无。而“他人的注视使我在我的在世的存在之外，没于一个同时是自己又不是自己的世界的存在之中”（第 339 页)。

萨特又以‘羞耻’为例。比如,我在他人的注视下感到羞耻，羞耻向我的“他为的存在”首先保持的是一种存在的关系……我想要否定这个存在，但羞耻却证明了它。这也就是自欺的根源，以自欺来掩盖羞耻。在他人注视下的我的为他的存在“保留着某种无规定性，某种不可预料性。并且这些新特性不仅因为我不能认识他人，而且尤其是因为他人是自由的。或者更准确地说，反过来用这些术语，他人的自由就通过我为他所是的存在的令人不安的无规定性向我揭示出来。这样，这个存在不是我的可能，它并不总在我的自由内部的问题中；相反,它是我的自由的限制,在人们说的‘底牌’的意义下的我的自由的‘底’;它对我表现为一种重负,我担负着它而永远不能转过身来对着它以便认识它，甚至不能感觉到它的重量”（第 339 页）。这就是说，羞耻实际上向我证明了我的为他的存在，让我在他人的自由中并通过他人的自由表现出了我的存在。“一切的发生就好像是我拥有由一个彻底的虚无把我



与之分开的一维存在,而这个虚无,就是他人的自由……《第339~340 页)。“只要有一个别人,不管他是谁,在什么地方,他与我的关系如何,甚至非通过他的存在的纯粹涌现而不别样地作用于我,我就有了一个外表,一种本性。我的原始的堕落,就是他人的存在。《第 341 页)这种堕落应该理解为在别人的注视下,我所是的为他的存在在我的被体验到了的存在之外。“我在我的活动之中把别人的注视当作我自己的可能性的物化和异化……我总是我的可能性,但是,同时注视使我的可能性异化了……《第 341 页)萨特的结论是:1)我的可能性变成我之外的或然性。我的可能性的死亡使我体验到他人的自由,这种死亡的自由在他人的自由内实现。 2)我本身面对工具的工具性总体,对我显现为被他人超越和组织为世界的东西。由于他人的注视,使“处境脱离了我……我不再是处境的主人”。

在重复从时一空化角度论述他人的注视之后,萨特完成了他在一开始相同于海德格尔而在此由于‘为《实现)而与海德格尔的分道。在注视中,他人是时空化的。应该注意的关键问题是:他人对我表现为一个具体的、自明的在场。我完全不能从我之中抽出他,而他则既不能被怀疑,也不能成为一种现象学还原或任何别的“悬搁”的对象。他最后提出两点注意:

1)我对我的对象性完全不是黑格尔“我是我”的表述,完全不涉及一种形式的统一性,我的‘对象一存在’或‘他为’的存在大不相同于我的“为我的存在”。比如,我被看做是“恶人”,这决不是‘我’相对于‘我’而言是‘恶人’,这是不可能的。因为作为‘自为”,我以‘不是我所是’和‘是我所不是’的方



①参见《禁闭》第五场,载《萨特文集 戏剧卷 1》,人民文学出版社 2000 年版。

存在着。而“恶人”这个对我的规定已经表明了我的一种性质,是属于‘自在’的。也就是说,我的这种个性是被他人所描述的,是依赖于他人的,而我此时并没有‘认识到’自己,只是知道了‘这是我’。(第 354 页)

2 他人并不使我成为对我本身而言的对象，而是成为对他而言的对象。(第 355 页）而他人的在场并不使作为对象的‘我’显现,我只把握了从我这里向……的逃离。比如,当我知道在他人眼中我是‘恶人’,我其实并没有对这个‘恶人’的具体直观，而只把握了稍纵即逝的概念，我永远不可能把握它。这个‘恶’的存在我只能空洞地把它思想为‘恶’,而不会感到我是这个存在。它永远是逃离的。

萨特著名的剧本《禁闭》① 非常形象具体地反映了萨特有关他人的、特别是他人的‘注视’的思想。这个剧本与《存在与虚无》差不多是同时(1944 年）发表的。剧本讲述了地狱中三个死者在相互注视下的非人境遇。懦夫加尔洵最终明白他不能爱杀婴犯艾丝苔尔，在同性恋者伊乃丝的注视下，他永远不能摆脱和忘记他的懦夫身份，伊乃丝的清晰目光总是追随着他,威逼着他。

“艾丝苔尔：别听他的。吻我的嘴，我全部都是属于你的。

伊乃丝：怎么，你还在等什么？依她说的做呀，懦夫加尔洵把杀婴犯艾丝苔尔搂在怀里了。懦夫会吻她吗？我倒要瞧瞧。我看着你们,我一个人就抵得上一群,一群人。

加尔洵,一群人,你听见了吗？……

加尔洵：难道永远没有黑夜了吗？

伊乃丝 永远没有。



加尔洵：你永远看得到我吗？

伊乃丝 永远。

加尔洵：……好吧，这正是时候……我明白我是在地狱中。我跟您讲，一切都是预先安排好的。它们早就预料到我会站在这壁炉前……所有这些目光都落在我身上，所有这些目光全在吞噬我……（突然转身）哈，你们只有两个人？我还以为你们人很多呢（笑）？那么，地狱原来就是这个样。我从来都没有想到……提起地狱，你们会想到硫磺、火刑、烤架……啊，真是莫大的玩笑！何必用烤架呢？他人，就是地狱！”

这一段形象地体现了萨特的有关他人的思想及其深刻含义，“他人，就是地狱”这句名言也是很多人经常引用或批判的。萨特要说明：我在他人的注视下被把握成为一个对象，但不是我的对象，而是为他人的对象。“这样，对象一他人是我凭借领会所使用的爆炸工具，因为我在他周围预感到有人使他闪现的恒常可能性，并且，由于这种闪现，我突然体验到世界从我这里逃走了，我的存在异化了。因此，我经常关心的是使他人保持其对象性。而我与对象一他人的关系本质上是由旨在使其保持为对象的诡计所造成的。但是，他人的注视足以使这一切诡计消失殆尽，足以使我重新体验到他人的变形。”（第 381 页）加尔洵正是意识到了这一点，意识到自己再也逃脱不了他人的目光，改变不了在别人眼中的形象而发出了“他人，就是地狱”的呼喊。

不过，应该指出，萨特提出他人与我的这种冲突关系，描述了在他人注视下的我的“他为的存在”，固然是要说明自为之间交流的困难、人际关系的险恶，这是没有疑问的。但是他更要说明的是，人与人之间的关系是存在与存在之间的关系，

①参见叶秀山:《思·史·诗》,第 287 页。

人活在世界上，是可以相争的，因为他和他人是平等的，都是自为的存在。《禁闭》中的加尔洵所以不能相争以改变自己的形象，那是因为他是死者，他在别人眼中的形象已经决定，不可改变。这就是地狱的图像。但是，萨特要说明的是：世界上有的人，他们虽然活着，却屈服于他人的目光，他们以死的方式而生。1956 年,萨特的《禁闭》剧本灌成唱片,萨特的前言深化并明确了这个思想“:我想说的是:‘他人就是地狱……我的意思是说，要是一个人和他人的关系恶化了，弄糟了，那么他人就是地狱……世界上的确有相当多的一部分人生活在地狱里……因为他们太依赖于别人的判断了。’正因为许多人因循守旧,拘于习俗,旁人对他们的评论,他们感到不能忍受,但他们又不想方设法去改变这种情况。这种人是虽生犹死。他们不能把自己从忧虑、偏执和习惯的束缚中彻底挣脱出来，他们往往因而成为别人舆论的受害者……我通过这个荒诞的戏要表明：我们争取自由是多么重要，也就是说，我们改变自己的行为是极其重要的。不管我们生活的地狱是如何禁锢我们,我想我们有权力砸碎它。’所以,在分析萨特‘他人,就是地狱”的意义时，应该同时注意到这两方面的内容，而且打碎他人目光的威胁去争取自身的解放较之前者则更为重要。

第二章　身体

萨特有关身体的思想是和笛卡尔的身心二元论相对立的。首先要注意到的是萨特身体的思想沿循或紧密相关于他的“他为”的思想，是从存在论出发的。他反对把身心一分为二，他的主要出发点就是：身和心中的心不是知识性的，不是理性抽象的功能。这里有一种存在性的“看”。[①]所以不能把



身和心割裂开来成为生理学和心理学两门学科的对象，而是统一的存在论的对象。其实身是自由、意识的条件，但却不是生理的条件,意识是存在性的条件“意识使其自身存在”。可以说，身体的唯一重要的问题就是身体与意识的关系问题。我对我的身体永远不能有一种对象的认识，它只有在“他为”时才能成为“对象”,即成为一个“他为的存在”。这就说明,我只有通过他人的概念，才能认识我自己的身体。“我不是力图把我的意识统一于我的身体，而是力图统一于别人的身体。”萨特举了外科医生的检查等等许多例证来说明身体首先是具有其固有的并且可能从外部规定的某种东西。（第 388 页)意识是身体的内在特有直观的对象。另一方面，萨特认为不能混淆“自为的存在”和“他为的存在”的身体,这两个处在有区别并且不相干的两个存在层次上的身体是不可互相还原的。“自为的存在”完全应该是身体,并且完全应该是意识,不可能同一个身体统一。同样，他为的存在完全是身体，那里没有统一于身体的“心理现象”,身体后面什么也没有。相反,身体完全是“心理的”。

萨特是从存在论的身体的三维来深入研究身体问题的，那就是：我使我的身体存在；我的身体被他人认识和使用；他人对我表现为我对其而言是对象的主体。

1. 作为自为的存在的身体:人为性

萨特认为，应该从我们与“自在”的原始关系出发来研究身体。他更多的是受海德格尔“在世的人”的概念的影响。“自为”的身体与“自为”的意识是同一的,萨特认为唯心论坚持世界的形成是关系造成的，这是正确的，但是，由于它建立

①美国著名心理学家、社会学家、哲学家，曾在德国学习、教书，是卡西尔的学生。他的研究受到当时德国现象学的很大影响。他注重个体在群体之间的变化：当个体处在一个群体之中时，他的位置变化会更容易。而个体的行为和立场并不直接取决于个体的欲望、需求，而是取决于知觉、表象等中介，取决于个体对之反映的文化规范的中介。

在牛顿科学的基础上的，把这种关系设想为相互的关系，那就只触及到纯粹外在的抽象概念，比如作用力和反作用力的抽象概念等，甚至因此欠缺世界并且只解释了绝对客观性的作为限制的概念，回到因为有了人的实在才有世界的观点。这是绝对客观性的观点。而科学的进步对这种客观性进行了否定，比如微观物理学，观察者回到科学体系之内，但不是以纯粹主观性的名义，虽然并不比纯粹客观性具有更多的涵义，却作为与世界的原始关系，这种关系在世界中所占有的地位不止是纯粹事物间的联系。萨特认为这样的观点当然也是一个很大的进步。比如，速度的概念如果不是就运动物体的特定体积而言的速度的话，就没有任何意义。而这些体积的确定正是通过我们本身在世界上的涌现实现的。（第 393 页）这就是相对论的贡献所在：置身于一体系内部的观察者不能以任何经验决定这体系是静止还是运动的。这种相对性不是相对主义，不涉及认识，包含着独断论的公设：认识向我们提供了存在的东西。萨特认为，现代科学中的相对论针对的是存在。也就是说，任何世界是一些相对的存在，它们存在的原则是关系。萨特认为美国人列文[①]给了我们一个重要的启发：纯粹的没有观点的认识是没有意义的。进行认识的存在只是认识，因为他被他的对象定义，而且他的对象消失在完全无差异的相互关系之中。这样，认识就是在此之在，就是说“在椅子上”，“在桌子旁”，“在那座山顶上，连同这些维度，这种方位”等等。所以萨特说这是一种本体论的必然性。（第 394 页）

萨特进一步指出，这种必然性是在两种偶然性之间显现的：

1）如果我在‘此在’的形式下存在是必然的，那我的存在



完全是偶然的，因为我不是我的存在的基础；

2、如果我介入这样那样的观点是必然的，那我恰恰是在这样的观点中而不是在任何其他的观点中，这一事实就是偶然的。

而萨特称之为‘自为的人为性’的,正是这紧紧围绕这必然性的双重偶然性。萨特在本书第二部分“人为性”中已经有所论述：被虚无化的并且被淹没在绝对事件中的自在始终作为其原始偶然性保留在自为的内部，而这绝对事件乃是基础的显现或自为的涌现。所以，“自为”是由它自己使之复活并与之同化而又永远不能消除的永恒偶然性，它在任何地方也不可能把握或认识这偶然性……因为“自为”总是超越偶然性走向它自己的可能性，并且它在自身中只遇见它应该是的虚无。世界在这些对我的单向关系的综合统一的形式下，把世界的不可辩解的形象呈现给我。世界有秩序地向我显现，这是绝对的。从这个意义上讲，这个秩序就是我……而我的涌现使它必然地存在并且这个秩序逃离了我，这是因为我既不是我的存在的基础，也不是一个这样的存在的基础，而是处在自为层次上的身体。所以，萨特认为，可以这样定义身体：它是我的偶然性的必然性所获得的偶然形式。它不是别的，就是“自为”。所以，身体说到底是我的处境的偶然形态。因为对‘自为’来说,存在和‘处于……’是一回事。另一方面,它又与整个世界同一，世界是自为的整个处境，是自为的实存的衡量尺度。自为虚无化地逃避存在，这种逃避是在介入世界的形式下进行的。还可以说，身体正好表露了我的偶然性，它甚至只是这偶然性。笛卡尔唯理论者应该受到这种特性的打击：身体表现我对世界的介入的个体化。灵魂就是身体，正如



①亚里士多德对感觉的分析也多从眼睛出发。参见《形而上学》，中译本，商务印书馆 1997 年版，第 1 页、7 页、79 页等章节。

“自为”是它自己的个体化。(第 396 页)

萨特进而论述了两个与身体紧密相关的问题：感性认识的问题和工具性的问题。换句话说，我的身体就是面对世界(在世界中的)感知的和工具性的在场。

感性认识是当所谓的“感官”的某些对象没于世界而显现时被提出来的。比如对眼睛的观察[①]。首先我们观察到他人是有眼睛的，随后解剖者解剖尸体而获取了这些对象的结构(分离晶状体和角质、视网膜和晶状体……运用几何光学等)。而科学的发展、手术器械的日臻完善，使得解剖更加精细，甚至能用显微镜观察尸体的神经及其通道。我们得知，一束神经从视网膜伸至大脑。这样的认识就涉及名为眼睛的某一空间对象，这些认识意味着空间的和世界的存在，意味着我们能看见这个眼睛，能够触摸它。这说明我们本身需要一个感知事物的观点。最后，技术的(用于手术、解剖的技术)和科学的（几何光学）认识插到了我们对眼睛的认识和眼睛之间。我们终于分别地作用于某些神经末梢并对活生生的主体实施了某些试验。(第 396 页)我们就面对两类对象 刺激物和我们刺激的感觉细胞或自由神经末梢。“刺激物是物理化学的对象，电流、力学或化学的施动者，我们精确地认识它们的性质，并且能使它们按规定的方式发生强烈和连续的变化。”（第 397 页）在萨特看来，关键在于两种物质性对象，它们的物质性关系能够通过我们自己的感官或运用工具而被观察到。对这种关系的认识重新假设了科学技术知识的完整体系，重新假设了一个世界的存在和我们在这世界上的最初涌现。这是因为，通过对某种感官的作用，我们在别人的意识中“引起变化”。这是通过语言，通过他人的有意义且客观的反作用而得



知的。“一个物理对象——粒子，一个生物学对象——感官，一个心理对象——他人，意义的客观表露——语言 这些是我们应该确立的客观关系项。它们中的任何一个都不能使我们脱离对象的世界。”（第 397 页）这里，萨特特别通过科学试验（光学、冷、热水等）的例证，指出刺激感官过程中的主观性与客观性的矛盾问题。比如我把发烫的手放进温水中，我感到温水是冷的，而温度计向我显示水是温的。矛盾在于：真正的客观性是需要自由选择的。萨特把这种还没有选择的客观性叫做主观性。在萨特看来，这就和纯科学的客观性区别开来了。科学的客观性在于分别考察诸种结构、完全孤立的结构，把这些结构从总体之中孤立出来。（第 399 页）而萨特认为，无论在什么情况下，我们也没有脱离存在着的世界，这个关联的世界。萨特由此企图说明，感觉感官中表现出来的原生质的物理一化学变化不是这个器官本身的产物，而是从外界进入器官的。刺激物对感觉器官的客观关系不可能向着客观（可感的刺激器官）对主观（纯粹的感觉）的关系自我超越。主观的东西是被以感觉器官为中介而刺激我们的行动来定义的。所以，人们设想的是一种相应于最小的和最短促的可感刺激的客观统一，被称之为感觉，把惰性赋予这种纯粹外在的统一。这是从“这个”出发设想的统一。（第 399 页）所以，感觉是一种特殊类型的对象：惰性的，被动的，仅仅是被经历过的。这意味着，我们赋予它的主观性，不意味着对一个主体即对一个自发地发生的自我性的从属。这样萨特总结了如下三点：

1）应当从实在论出发来建立感觉 应该把对他人，对他人的感官和对施感工具的知觉看成是有效的；



①孔德《实证政治制度》 孔德的伦理学认为人有两种不同的基本个性 自我主义或社会性(为他主义)伦理就是为着让后者战胜前者“其实,任何不喜欢任何外在的东西的个体,人和动物,实际上只为自己生活,因为独处而注定要轮流经受无知和动荡的痛苦折磨。所以，幸福和荣耀，即使是个人的，也尤其取决于善的本能的升华。为他人活着，因此自然地概括了全部实证道德。”参见《实证政治制度》导言,巴黎版,工业科学书店，1851～1890 年。

2）但在感官层次上，实在论消失：感觉这纯粹被承受的变化,只向我提供了有关我们自身的情报,是‘被经历’的；

3)我把感觉当作我认识外部世界的基础：这基础不可能是一种与诸事物的实在联系的基础，因为它不能使我们设想一种精神的意向性结构。不应该把与存在的直接联系称之为客观性，而应该把更多地表示永久性和规则性或紧密地与我们的表象总体结合的感觉粘连称之为客观性。我们应该定义我们对他人的感知、对他人的感觉器官的感知和对施感工具的感知：关键在于一种特殊协调的主观结构，这就是一切。(第 401 页)

因此,萨特指出,感觉就只是一个词,因为人们无法说它（从对象出发被设想，随后应用于主体的东西）是否是事实或正当的存在，是否纯粹心理学的幻想，是否应当根据意识和世界的关系断然把它从所有严肃的理论中驱逐出去（比如，对本子的把握，对叶子的绿色的把握，并不意味着我把握了对本子形状和叶子绿色的感觉）。这说明，二者是通过实现向我表示出来的,我意识到它对我表现为可看见的,意味着我有(对)看(的)意识,但却没有对视线的认识。也就是说,我的反思意识事实上给予我的是对我对墨水瓶的反思意识的认识，而不是给予我感觉器官活动的认识。这也就是孔德的著名公式：“眼睛不能自己看见它自己。”①(第 403 页)这说明 首先,感官在为我时，它是不可把握的，它不是我的感觉的无限集合，因为我遇见的只是世界的对象。其次，如果我在我的意识之上建立一个反思的视觉，我就会遇到我对这样或那样的“在世之物”的意识，而不是我的视觉或触觉感官。最后，如果我能看到我的感觉器官，我揭示的是在世的纯粹对象，而不是发现或

①不过应当看到,柏拉图对'身体'表现出明显的蔑视"……我们得承认，和肉体同类的东西是烦人的、沉重的、尘俗的,也是看得见的。灵魂搀和了肉体就给肉体镇住了……"参见《斐多》,中译本,杨绛译,辽宁人民出版社 2000 年版第 43~54 页

构造的活动。感官却在那里，视线、触摸、听觉等实存着。可以说，感官是自在的。视觉和听觉等领域的存在是必然的，而它们和物的物质性的关系是被选择的，被确定的。比如一本书,它在这儿或那儿向我显现是必然的，但它在左边向我显现则是偶然的，但我可以自由地注视桌子上的这本书或托着这本书的桌子。所以感官说到底是“这种必然性和我的选择的自由之间的偶然性”。感官就是我们在没于世界的形式下应该是的我们的在世的存在。正如柏拉图所说：“身体，就是使灵魂个性化的东西。”①

另一方面，萨特从上面的论述中推论出身体的工具性问题。(第 408 页）我的身体就是诸事物指示着的整个归属中心。尤其是，我们的身体不仅仅是人们长期称做“五种感官的所在地”，也是我们行动的工具和目的。甚至不能够按照古典心理学的术语本身来区别'感觉'和'行动'。当我们提请人们注意：实在既不对我们表现为物也不对我们表现为工具，而是对我们表现为工具一事物的时候，我们指的正是这一点。

提出工具性的问题，因为和行动的密切关系而变得非常复杂。身体因为是我的行动的途径而表现为工具。萨特批评了从别人的行动出发、从对别人的身体的认识指引下为我的行动解释我的身体的作用的身心相分的古典观点，即心灵使用身体这一工具。萨特在这里强调，要把他人身体和我的身体的平行论和感觉的理论结合起来：我对这个工具的态度，就像一个工人在操纵机器的运动并避免被它伤害时所采取的复杂态度一样……为了以最符合我的利益的方式使用他人的身体，我需要我自己的身体这一工具，正如为了感知他人的感觉器官，我需要的是作为我的感官的别的感官。（第 409 页)萨

①麦纳 ·德 · 比朗(1766～1824)：法国哲学家，他在他的主要著作《论思想的分解》中指出，内部感官的最初事实就是努力感，我通过努力感而意识到自身。

特用许多例证表明，这种工具性象征地表明我的身体是“在世的存在”,而不是“为我的存在”。比如所有的工具(钉子、锤子、杯子等等）都以各自的方式为人所使用，而且它们的性质在人的行动被揭示出来 潜在性,不在场,工具性等等。于是，世界对我显现为客观地逐段地连接起来：“它从不归结为创造性的主观性,而是归结到工具的无限复合。”(第 411 页)比如，在用剑、棍棒的决斗中，我的眼睛留神的并且我舞动的正是剑和棍棒；在写的活动中，我通过与纸张上的字行和格子的综合联系所注意的正是笔尖。但是我的手消失了，它在工具性复合体系统中消失以便使这系统存在。萨特说，它就是这个系统的意义和定向。(第 412 页）萨特在此批评了从世界出发用认识把握身体的观点，认为这抹杀了世界的工具性，身体成为了绝对的工具性中心，行动的世界成为了古典科学中被作用的世界，意识不再能够进入世界。而另一种把握身体的方法就是身体具体完全地被给定为事物安排本身，“自为”超越安排走向新的安排：身体在每一行动中出现，尽管是不可见的(因为行动揭示的是锤子等等,而不是手或脚),身体是被体验到的，不是被认识的。萨特这里联系到麦纳 ·德 ·比朗的“努力感”①。萨特认为比朗的“努力感”是心理学的玄想。因为,我们不可能对我们的努力有感知，不过同样也不可能对神经系统、肌肉、骨骼、皮肤等有感知。实际上,我在拿起杯子要喝水时，我感知的不是我的努力，而是杯子的重量，就是杯子对进入工具复合体时的反抗，是我使之在世界中显现的。我的身体从根本上说是被工具的复合体、其次也是被重建的工具指出的。(第 414 页)另外,我在威胁性的工具、温顺的工具上都一样体验到了我的身体是在危险之中的。比如，毁灭了我的



房屋的炸弹同样也伤及我的身体，因为房屋已经指示了我的身体。我的身体总是通过它使用的工具扩展，在工具之中。所以，感觉和行动重新结合起来并且只是一回事。

身体是为我的，它不能把握，不对世界的对象显现。我不是意识到我所是的（自为的存在），身体应该以某种方式向我的意识表现。“身体是我不能以别的工具为中介使用的工具，我不能获得对它的观点的观点。”（第 419 页）身体不可能为我地是超越的和被人认识的。自发的、不反思的意识不是对身体的意识。或者不如说，在把动词存在当作及物动词使用时，意识使它的身体存在。于是作为观点的身体和事物的关系是一种对象的关系，而意识和身体的关系是一种存在的关系。就是说，意识只能作为意识使其身体存在。我的身体是我的意识的结构。

总而言之，萨特是在他的意识论基础上，从存在论观点出发阐述他有关身体的理论。“非正题的意识是对自我的意识，这种意识是作为向着它自己的可能性的自由谋划，就是说意识是它自己的虚无的基础。非位置的意识是对身体的意识，如同对意识在自我造就为意识的过程中超出并虚无化的东西的意识，就是说，如同对意识不应该是而是的，并且意识在其上通过以便是其应该是的某种事物的意识。”（第 420 页）所以身体说到底是自为实存的偶然性，它所是的偶然性就是它的“人为性”，但又是它要超越的偶然性。

萨特还用了不少的篇幅论述了痛苦情感体验和身体的关系问题，也就是人们称之为‘肉体’痛苦的经验，以确定对身体的意识的结构。（第 422 页）萨特用眼睛的痛苦为例，说明痛苦欠缺意向性，痛苦就是意识使之存在的眼睛。痛苦不是从



反思的观点被考察的,它与‘他为’的身体无关,实际上它是痛苦一眼睛或痛苦一视觉。它是未被认识的，在意识中未被命名的，它并不在世界中实存。萨特实际上要说明：在反思投射期间,有一种分裂,对于未被反思的意识,痛苦是身体(我的身体)对于反思的意识,痛苦不同于身体,它有自己的形式,在“他为’介入之前,身体没有明确地、正题地给予意识,反思意识是对痛苦的意识。这也就是说，痛苦意识在最初涌现中是情感的，痛苦成为一个对象。这时没有认识，处在反思前的我思的水平上。而人走向它，然后产生憎恨，然后去忍受，然后又产生不可忍受或喜爱等等感情，这些使“自为”的偶然性得以实存。“自为”不断地自身谋划超出纯粹的偶然性之外并且可以说使未被定性的偶然性之外。所以意识不断地“拥有”一个身体。

这里，我们可以回过来再谈一下萨特的“厌恶”的哲学概念。“厌恶”就是一种意识到偶然性和自身固有的事实存在的经验领会。情感是对一个我所是的偶然性的纯粹非位置性的把握,是把‘自我’当作事实的存在的……这种对‘自为’的不断把握,就是‘厌恶’所要描绘的东西。一种隐蔽的、不可克服的恶心永远对我的意识揭示我的身体：我们可能有时会遇到愉快的事或肉体的痛苦意识我们从中解脱出来，但是，一旦痛苦和愉快通过意识被存在，它们就反过来表露了意识的人为性和偶然性，并且它们正是在厌恶的基础上被揭示出来的，我们远不应该把厌恶这个词理解为从我们生理的厌恶中引出的隐喻，相反，正是在它的基础上，产生了所有引起我们呕吐的具体的和经验的(面对腐肉、鲜血、粪便等)厌恶。(第 430 页)

2.“他为”的身体

萨特已经描述了为我的身体，它是一个被世界工具性对象空洞指示的心理归属中心，是“自为”使之存在的偶然性。但是身体同样还是“他为”的。比如被我看到的皮埃尔的身体，被皮埃尔看到的我的身体等。但是，他人在自身中把握的偶然性(作为某种在‘厌恶’中引起不适的对自身的领会),我是在作为肉体的“他人”上面把握的。这说明，他人的身体并不是首先向我表露他人的东西，因为我与他人的关系不能归结为身体和身体之间的关系。这就违背了内在否定的原则。萨特认为，他人首先是我为之作为对象而存在的东西，或者可以说，他人首先是为我的存在，然后我在我的身体中把握他。对我来说这是次级结构。但是，萨特再次强调，这并不说明他人的身体是一个简单的为我的对象（除非是一具尸体）。他人的身体,是他人的‘人为性”,是他的存在的偶然性。他人的身体就是被超越的超越性的人为性，因为它归属于我的人为性，我决不会把他人当作身体而不同时把以不明确的方式把握的身体当作被他人指示的归属中心。而且，他人的身体与处境是不可分的：他人原本是作为处境中的身体向我表现出来的。(第 436～437 页)比如,不是首先有身体然后才有行动,相反，身体是他人行动的客观偶然性，身体是在行动中显现出来的。所以“自为’的偶然性,只能在超越性中并且通过超越性被存在。因为他人的肉体可能被插入一种事先被确定的处境中，而是处境由之出发而存在的那个东西。他人的身体只可能在超越性中并通过超越性而存在，这个超越性是被超越的，它本身就是对象。所以，他人的身体是能指。意义不是别的，只是



超越性的被凝固的运动（处境，工具复合体）。从这个意义上讲，他人的身体是为我的综合整体，因为首先我只能从指示他人的身体的整个处境出发才能把握他人的身体。其次，我不能单独地感知他人身体的任意一个器官，我是从肉体或生命的整体出发指出任何一种独特的器官的。这说明，我对他人身体的感知根本不同于我对事物的感知。萨特以皮埃尔为例说明。比如皮埃尔抬起胳膊拿杯子，与它有距离的玻璃杯是他的现实动作的意义。领会他人的身体完全不同于感知别的物体。知觉他人的身体，是要从它之外的时空中的东西走向它本身；感知他人，就是使他自己通过世界显示他是什么。这说明，是整体决定了各部分的秩序和运动。比如我感知的是抬起手的皮埃尔，不应该认为我通过判断把手的运动带到启动它的‘意识’中，相反，我只能把手或胳膊的运动当作整个身体的时间性结构。身体是从处境出发显现为生命和行动的综合整体（比如皮埃尔的手，比如捏紧的拳头：愤怒的人向我们表达的所有愤怒的信号，并不表达愤怒，它们就是愤怒本身)。“但是应该懂得，捏紧的拳头在自身中一无所是并且毫无意义，而且，我们也从来没有感知一个捏紧的拳头：我们感知的是一个在某种处境中捏紧拳头的人。”（第440页）

然而，他人的身体作为别人所是的东西直接地向我们表现出来。在这个意义下，我们把它当作通过每个特殊的意义向着一个目标永远被超越的东西。他人的身体是被超越的超越性的人为性，而这人为性永远是诞生，就是说它参照一个永远被超越的自在的冷漠外在性。他人的身体在时空中指示在对象形式下的他人的自由(自由只能由自由来限制)。“所以，他人的身体总是不止是身体（多于身体），因为他人是没有中



介地、完整地在对他的人为性的永恒超越中向我表现出来的。”(第 445 页)

最后，还应该补充的是：如果是我使我的身体存在，如果我的身体被他人使用和知道，那是因为从更加根本的观点来说，我是作为他人已知物而为自己存在的——特别是以身体的名义在我的人为性中。（第 445 页）所以可以回到前面所说的，他人实际上向我被揭示为一个我是其对象的主体。因此，我的身体从各个地方逃离我：“我为我的身体的深刻存在，就是这种我的最内在的‘内在’的永恒的‘外在’。”(第 445 页)

3. 身体的本体论第三维:我的为他人的身体

身体本体论的第三维就是我的“他为”的身体，也就是在我是一个“他人”的他人时的我的身体。我就是如同被以身体出现的他人认识而存在的，他人对我像一个认识主体而存在，我则是对象。萨特指出，我的“他为”的存在徘徊于完全不同根源而且意义完全相反的两个否定之间：他人不是我，但他具有对我(为他的身体)的直观,而我是这个“为他的”我的身体，但我却没有对这个“我”的直观。这就是说,我的‘他为’的存在是由他人主体产生的，但我却对之负责。不过，萨特认为这个认识主体对我的认识永远不可能达到我本来的样子，因为我本身就是一个被他人超越的超越性（这和他为的身体一样）。

我的身体是我赖以生存的工具，那在我作为他人的他人时,我就具有‘工具性’的性质。也就是说,为我的世界发生了分裂，通过他人的身体，我显现在他人面前，就具有为他人使用的可能性。我的身体在他人的注视下发生了变化（异化），



这个变化了的身体脱离了本来的我而走向诸工具中的工具，走向一个被感知的有机体捕捉住的一个可感知的有机存在。随之而来的是他人在他的世界中重新把握的我的世界。（第447页)比如,医生为我听诊,我感知他的耳朵,世界上的诸对象把我指示为绝对的归属中心，从这个意义上讲，被感知的耳朵揭示了某些结构是我在我作为基质的身体上使之存在的形式。这些结构就是纯粹的体验，是我使之存在并且使之虚无化的东西。这里意味着一种原始联系：被感知的事物指明“我”主观地使之存在的东西。从我根据感知对象‘耳朵’的倾覆而认为医生在听我的身体的声音，用他的身体感觉我的身体时起，被指明的体验就变成了作为我的主观性之外的被指明的东西，没于不是我的世界的世界之中。所以我的身体就被指示为被异化的东西，而我的异化的经验在情感结构中并且通过情感结构成为害羞。“感到脸红”、“感到汗颜”都是害羞的人不恰当的说明，而他应该理解的是，他生动而又经常地意识到他的身体不是为他自己而是为别人的。萨特认为，这是一种恒常的不适，它把一些心理规定为极度恐惧。这些心理就是对我的“他为的身体”的存在的形而上学和令人震惊的把握。通常,人们都说‘害羞的人被他自己的身体困扰”,萨特认为这是不恰当的，我不可能被我使之存在的我的身体所困扰,困扰我的是我的‘为他的身体”。当然,这样的表述并不完全中肯，因为我只能被一个世间的具体事物所困扰，因为它妨碍我使用别的工具。而“我的他为的身体”是不在场的，我永远遇不到它，它始终是不能把握的，也因此成为一种障碍。这也就说明，这一身体之维原则上是能及范围之外的，虽然它作为工具，我为了使它归为己有而进行的所有活动反过来逃离

我，并且作为我的‘他为的身体’相距于我而凝固了。因此，我不得不永远‘盲目地’活动，按照判断进行活动，而不可能知道我的谋划的结果。实际上，害羞者在认识到这些企图是虚浮以后，努力想消除这个“他为的身体”。他希望‘不再有身体”，不被人看见时，想要消除的不是他的为他自己的身体，而是“被异化的身体”(他为的身体)这一维。

另外萨特特别指出，其实‘他为’的身体和为我的身体实际上是一个身体，但“他为”的身体是不能把握并且被异化了的。在我们看来，他人为我们履行了我们无力履行而又落到我们身上的职责，看到我们所是的。而这个过程，是通过语言揭示的。语言向我们空洞地揭示我们的“他为”的身体的主要结构，促使我们把我们的所谓使命完全推卸给他人。也就是被迫用别人的眼睛看自己，通过语言的指示来知道我们的存在。这种应运而生的文字体系使我们的“他为的存在”被揭示出来，并用这些揭示来命名我们的“为我们的身体”。是语言使我们熟悉了我的身体的他为的结构。而身体向他人的异化即它的存在的第三维只能被空洞地体会到，它们只是被体验的‘人为性’的延续。所以，我的‘他为’的身体的客观性并不是为我的对象，并且不可能把我的身体构成对象：这客观性被体验为对我使之存在的身体的逃逸。萨特举了一个“肉体痛苦’的例子，来说明遭受痛苦的反思(意识)如何把它构成‘疼痛”。我们遭受的疼痛，是在它的‘自在’中——“他为的存在”中——获得的。在这个时刻我认识了它，我按它逃离我的存在的一维在它转向他人的一面中追求它，这种追求充满了语言提供给我的知识，即我使用我得自他人的工具性概念，我在任何情况下也不可能独自构成或设想我自己操纵我的身



体。正是通过他人的概念我认识了我的身体。在这里，萨特实际上是把心理的疼痛置于生理的疼痛之先。比如我难过，于是胃痛。这是我的作为心理的东西遭受的疼痛对我反思地显现为胃的疼痛。“胃”的痛苦是作为痛苦的体验的胃本身。胃痛就是胃对意识表明是痛苦的纯粹品质。这里，胃是不能表达的，不能被命名或被思想，只是在‘被存在的身体’上面遭受痛苦的形式。（第450页）这种形式是别人可以察觉的，对别人是在场的。在我不痛时，我能谈论它，它是一个原则上触及不到的对象，它的占有者是他人。比如我有肝痛病，我不喝酒以避免发作。这说明我实际上是通过痛苦领会到“胃”和“肝”等，我不可能对之有直观，我看不见它们。由此，萨特又重复说明了他那重要的哲学概念“厌恶”。“纯粹的恶心能够被超越而走向异化的一维 那时它以它的‘姿态’和‘外形’，它的‘外貌’把我的‘他为’的身体提供给我。这时，它表现为对我的‘肮脏’的恶心，对我的过于白皙的肉体、过于呆板的表情等的恶心。但这不是我厌恶的一切。相反，恶心就是作为非正题地被存在的所有这一切。正是我的认识使恶心向它所是的东西延伸。因为他人正是凭借整个肉体令人恶心的特性把我的恶心作为肉体来把握。”（第452页）

身体的三维的确定使萨特对我与他人的关系的研究不能停留在理论抽象的描述，而转向了具体的实例的考察。

第三章　与他人的具体关系

萨特的身体三维的论述，确定了他人与我的基本的原始关系。这些关系彼此设定人为性，把我们的存在设定为没于世界的身体。身体不是工具，不是我与他人关系的原因，相



反，身体构成了它们的意义，也指出了它们的限制。我把别人的被超越的超越性当作处境中的身体，我为了别人的利益在我的异化中感受到自己正是处境中的身体。这就引向了一个更加复杂的工作考察面对别人的在场中的"自为"与"自在"的关系。

这个讨论的前提就是"自为"作为自在的虚无化被时间化为"向……流逝"。实际上在萨特看来，"自为"并不是一个具有意向的存在者，流逝并不是它的一种增补材料，而"自为"就是这流逝本身，流逝与原始的虚无化是一回事。自为逃离自在追求自在。所以自为是所有否定性和所有关系的基础，它就是关系本身。

他人在要达到自己的原本存在的过程中是把我置于不定和危险之中的。因为他人和我都是上面所述的自为的存在，都有一个身体，那么就必然会产生这样两种具体情况：或者，我注定要迫使他人行使他的自由，以建立我的存在；或者，我注定要取消他人的自由以震慑他人。在前一种情况下，我是在他人作为一主体时而面对他人，我具有物所具有的要为主体所利用的工具性，我要在他的超越性中诱惑他，以使他自由地监视我，把我作为他自己的自由的限制，我努力地要被他所爱。他人于是要把我确立为一种绝对，一种最高价值。在第二种情况下，我是在他人作为对象时面对他人的：我努力要捕捉住他人，要把他固定在人为性中，也就是固定在他的身体之中。而在占有他的身体的整个过程中，我实际上是要占有他的自由，要把他的自由化入我的自由中。这两种倾向是对立的，是不可并存的，一个意味着另一个的死亡，其中一个的失败证明对另一个的承受。"因而，在我与他人的关系中是没有



辩证法的——有的只是一种循环——虽然每一种欲望丰富了另一个人的失败。每一种欲望都会引起另一种欲望的死亡。”（第 457 页）

正是从这样一个根本思想出发，萨特以爱情的不同立场为例，对我与他人的关系进行了具体的分析。我针对他人是一个恢复的谋划。我如何能够在他人的注视下保留活生生的超越的能力？我如何在领会他人观点并努力把它带进我自身的同时保持他人的相异性？这些问题实际都归结到最基本的存在立场的哲学意义。一个总的背景应该是“冲突”，冲突是为他的存在的原始意义。萨特以人对他人的性态度作为基本模式，具体地阐述了我与他人关系的关系类型。之所以从性出发，是因为萨特认为性的态度是与他人关系的基本原始的行为,其中包含着‘他人的存在’的原始偶然性和‘自为’的‘人为性”的原始偶然性。人与他人之间的许多复杂性都是这些原始行为的多样化。比如社会性的具体性行为，就是以性态度为基础，但又超越了性态度。不过，萨特这里也并不是赞同弗洛伊德的泛性论，他所说的性态度实际上是哲学上的人与他人的关系，说到底是人用以实现“他为的存在”并超越这种偶然性的一种原初的谋划。

1. 对待他人的第一种态度:爱情、语言、受虐色情狂

萨特是用爱情和受虐色情狂论述了对待他人这个问题上的第一种态度上的两个层次。这一种态度是和我被他人的自由所对象化的态度相对应。爱情意味着我自由地以我的对象性努力去把握他人的自由而又要保留他人的自由，要保留相对性。受虐色情狂则是这种态度的极端，完全取消这种相对



性,努力要使自己被他人所超越(完全被占有)。

爱从根本上讲是趋向他人的自由的，它是两个相异的意识的融合谋划，始终存在着相互异化或为一种背叛保持的距离。对待他人的第一种态度，实际上是要求完全自由地被爱，即“自为”为使他人的自由与自己的自由同化所采取的态度。

上面萨特已经指出:他人的注视使我发生了变化,对我赤裸裸的身体进行加工，使我的身体诞生。是它把我的身体制造成为其所是，他人因此掌握了我之所是的秘密，他人使我存在,因而占有了我,但这种占有不是别的,只是意识到占有我。而对于我，在意识到我的对象性时，我领会到他有占有我的意识。作为他人的意识窃取了我的存在,并使我的存在‘存在’。这个本体的结构说明:我对我的‘为他的存在’负有责任,而他人不对我的存在负有责任。尽管他在自由的超越性中并通过这种超越性完全自由地奠定了我的存在……我对自己表明我是对我的存在负责，对此而言，我要求的是我所是的存在，我要收回我的存在的谋划。（第 459 页)因为,就像坦塔罗斯的水和果子一样,这个存在并不对我表现成为‘为我的存在’,而总是与我有距离的，我永远不能达到，而且它总是逃离我。萨特指出,这在一种意义上讲,我的对象—存在(他为的存在)由于有了他人而成为我不能忍受的偶然性和对我的“占有”；那从另一种意义上讲，这个存在指示着我应该收回并且应该奠定，以便成为我自己的基础。而这，只有在我把自己同化于他人的自由时才能设想。所以，我收回自己的谋划从根本上讲是一个收回他人的谋划。但这里无论如何，这个谋划要原封不动地保留他人的本性。萨特作了两点说明：首先，我会不断地肯定他人，也就是不断地否定我是他人。他人是我的存在



的基础，只有在我的“他为的存在”消逝的情况下它才能消解在我之中。如果我有与他人统一的谋划，那就意味着我要原封不动地把他人的相异性作为我固有的可能性而与我自己同化。他人在忍受并体验到具体的考验的时候，我正是在他人的异化中与这个具体的、作为‘实在’的他人结合。其次，我想同化的他人完全不是对象一他人。统一的谋划完全不同于把我的自为重新当作我本身，不同于向着我固有的可能性而对他人的超越性的超越。我不能通过把他人对象化而消除我的对象性，这就相当于我从我的他为的存在中逃脱出来，而这是不可能的。相反，我也是作为一个注视者要同化他人的，并且这种同化的谋划意味着对我的被注视的存在的进一步承认。成为对他自身而言的他人——在成为对他自身而言的他人形式下总被具体地追求的理想——就是与他人关系的原始价值，这意味着我的为他的存在被对一个绝对存在的指示所纠缠，这个绝对存在是作为他人的‘自我’和作为自我的他人，并且它因自由地把其自我的存在表现为他人，又把他的他人的存在表现为自我，而成为本体论证明的存在本身，即上帝。这种谋划实际就是冲突的来源，因为这种谋划是永远不能实现的。他为的存在包含双重的内在否定，所以作用于他人用以超越我的超越性并使我为他而存在的内在否定是必然的，这就是说，作用于他人的自由是必然的。(第 460 页)

由此，萨特指出，爱情就是一种事业(也可以说是一种意识活动)，是向着我的固有的可能性而谋划的有机总体。上述那实现不了的理想也就是爱情的理想，也就是爱情的真正动机、目的和真正价值。因为它作为与他人的原始关系成为我用以实现这个价值谋划的总体，这个谋划使我置于与他人自



①“只有在失去占有欲的状态下，人才有可能知道真相……一旦不再爱,人便能得到许多,但人却不再关心去获得。”“在生活中,要想知道真相非常难……人只有通过放弃，才能重做自己所喜欢的东西。”参见普鲁斯特：《追忆似水年华，Ⅲ》,第602页、620页及1043页

②纪德（1869～1951）的作品，属于法国传统的心理分析小说，又极富宗教色彩。这个爱情故事的悲剧结果来自阿丽莎的宗教信仰：任何幸福和满足都会成为她和上帝之间的障碍，也会妨碍她所爱的热罗姆更接近上帝。书名来自《新约 马太福音 7》:“你们要进窄门,因为引到灭亡的,那门是宽的,路是大的,进去的人也多;引到永生的,那门是窄的,路是小的,找着的人也少。”参见《狭窄的门》,中译本,载《世界中篇小说经典 法国卷》,桂裕芳主编，顾嘉琛译，春风文艺出版社1996年版。

由的直接联系之中。从这个意义上讲：爱情是冲突。

所以在爱情这个事业中很难成功,很难满足,那是因为爱情远不只是纯粹肉体占有的情欲。“恋人为什么要被爱？”这是一个纯粹心理学方面的问题。比如萨特举了普鲁斯特《追忆似水年华》中马塞尔和阿尔贝蒂娜的爱情为例：马塞尔把他深爱的阿尔贝蒂娜置于家中，以便能够每天每时都能看见她，能够占有她，而且确实已经置她于完全的物质性的附属地位。但是，马塞尔并没有因此有一时一刻的安宁和满足，他反而坐卧不安，忧心如焚。处在占有欲的层面，马塞尔无法知道爱情的真理，他坐在阿尔贝蒂娜身边，甚至与她做爱，但由于他有意识，同样有意识的阿尔贝蒂娜总是从他那儿逃走，他永远不能把握她，只有在她睡着时，马塞尔才可松一口气。也可以反过来说，完全占有（物质性的）在爱情中反而失去了已获得的。①萨特还举了中世纪的一个爱情传奇的例子：特立斯丹和伊瑟在被媚药弄得神魂颠倒时，相互却没有了兴趣，就是说被爱的存在若完全处于被奴役地位，往往会扼杀恋爱者的爱情。如果被爱者成为木偶，那恋爱者就失去了爱情，实际上恋爱者要求的不是这个，而是要占有一种意识，占有一个自由。而这是永远不可能的，因为被爱者不可能被爱者把握为一个固定的‘他为的存在’(人为性),我的存在和我的‘他为的存在’之间总是有距离的，是逃逸的。萨特还分析了法国作家纪德的小说《狭窄的门》②。想要被爱的主人公热罗姆与超越了“自我”的苦行主义道德同一，阿丽莎要求热罗姆在他的活动中把传统道德贡献给自己，处处要了解他是否会为了被爱而背叛道德。因此，我的存在应该逃避被爱者的注视，应该是一个被别的结构注视的对象。



萨特又一次设定语言在我与他人关系中的作用：“我就是语言。”海德格尔也说“：我是我所说的东西。”它是人类条件的一部分,它原本是一个“自为”从他的‘他为的存在’造成的体验。(第 469～470 页）比如诱惑，它就是语言的实现，意味着语言能够通过诱惑一下子被揭示为表情的原始存在方式：语言不追求使人认识，而追求使人体验。这样，萨特对爱情作了总结：爱情总是归于失败，被爱者要经受三次失败。首先，它本质上是一种骗局并且推至无限，因为爱就是希望人们爱我，因此就是希望别人也希望我爱他。对这种骗局的先于本体论的领会在爱恋的冲动本身中被给定：恋爱者永远的不满足就是由此而来的。这种不满足，正如人们经常说的，不是来自被爱存在的卑下，而是由于对作为基础一直观的爱情的直观是能及范围之外的理想这一事实的暗含理解。人们越爱我，我就越失去我的存在，我就越免除了我自己的责任，越免除了我自己的存在的能力。其次，别人的觉醒总是可能的，他随时可能使我作为一个对象受审。恋爱者永远的不安全感由此而来。最后，爱情是永远被一些别人相对化了的绝对。应该单独和被爱者在世界上以便爱保持它绝对归属轴心的特性，恋爱者永远的羞耻(或傲视——这里是一样的）就是由此而来。(第 474～475 页)这就说明“；这样,我徒劳地想要消失在对象的东西之中：我的激情不起任何作用。别人把我推回到了——或者以他本身，或者以一些别人——我的无可辩解的主观性”(第 475 页)。

萨特由此引出了受虐色情狂这种极端的对待他人的态度。受虐色情狂谋划着要使自己被别人吞并，并且在主观性中消失，以便使我摆脱我自己的主观性。受虐色情狂的态度



将在具体的水平上表述这种事业。

受虐色情狂一词源于奥地利著名作家萨什·马佐克(Sache Masoch,1836～1895)。马佐克是个多产的作家,他的作品大多笼罩着悲观的色彩，并且大多描述的是他自己经历的生活和他认识和爱过的女性。马佐克认为，古希腊时期的男女平等，女人只是男人的伴侣的情况不过是乌托邦式的梦想，神圣的、纯洁的爱情和充实的快感也是不可能实现的。他笔下的女性多是冷酷、凶残。马佐克认为，执鞭的女人完全把向她有强烈性欲的男人变成奴隶，而男人则在他所受的磨难中，在他自身所受的痛苦中找到了最高程度的性欲满足。他书中的一个主人公就说过，“我在痛苦中找到了一种奇妙的诱惑，没有任何东西可以比一个专制、残暴尤其是不忠实的女人更能激起我的情欲了”。心理学家爱宾就把以这种方式来描写的性现象称之为受虐色情狂。所以可以说，在受虐色情狂的态度中，我不再让他人确立我的价值，我只要求把自己变成一个对象,不是作为‘自我’而是作为‘自在的存在’的对象。我让他人使我存在。通过这种变态的性现象，萨特要更加深入地说明我与他人的关系。首先，萨特要说明的是我与他人之间的异化关系。受虐色情狂是一种变态的人，他强烈地希望别人欲求他，努力为了对方而把自己变成一个对象，强烈要求别人把他作为工具来利用，达到极端的地步。因而他越是被作为主体的女人超越，就越是变异于自身，就会越感到放弃他自己的超越性的快意。他除了追求成为‘物’之外,别无他求。总而言之,他就是要彻底地变成一个‘自在’。其次,萨特要说明，受虐色情狂是一种有罪的假定。受虐色情狂是有罪的，因为他成为物。对自己，他之罪是由于他允许自身的绝对异化；



对他人，他之罪是由于向他人提供了有罪的机会，即他自己失去了自身的自由。

但是，受虐色情狂归根结底是一种失败，是不可能成功的。这是因为，让我自己被我的对象——我所诱惑,实现对这“为他的对象”的直观领会，原则上是不可能的。受虐色情狂用尽心机，用各种姿势以诱惑对方，来实现这个目的，都是徒劳的。事实是：他越是企图领略他自己的对象性，他就越是被他自己的主观性的意识所淹没，直至淹没在焦虑之中。所以，萨特总结说：“因此，受虐色情狂从原则上讲是一种失败。这没有什么可奇怪的，如果我们认为，受虐色情狂是一种‘恶癖’,并且这种‘恶癖’原则上是失败的爱情……受虐色情狂是一种希望在使主观性被他人重新同化的过程中消除主观性或主体的永恒努力，而且这种努力伴随着对失败的令人筋疲力尽和令人快乐的意识，以至这种失败本身正是主体最终要寻求的目的。”(第 477 页)

2. 对待他人的第二种态度:冷漠、情欲、憎恨、性虐待狂

这一种态度和第一种态度一样，也有两个层次：一是情欲，即我以自己的自由去同化他人的自由对象性；二是性虐待狂,即我绝对、完全地超越他人。

不过,萨特首先提出的是‘冷漠’的态度:在我与他人接触的时候，他人注视着我，而我完全有可能采取这样一种态度，那就是我可以反过来注视他人的目光。这是对我的“他为的存在”(‘为他人的存在’)的原始反应。这就是说,我在世界上出现时,能够选择自己成为注视‘他人的注视’的人,并且在他人的主体性崩溃之上建立起自己的主体性。这就是萨特称之



为的‘ 对他人无动于衷 ’的态度,也可称做‘ 对他人的失明 ’(看不见他人)。在这种情况下，我眼中的他人看不见了，我在实行一种行为的唯我论，犹如世界上只有我一个人单独存在那样地行动。我完全不知道他人的主体性。在我的注视下，作为注视的他人消失了。也正是因为没有他人，我才完全地捕捉住了使我最终要成为的自由的可怕的必然性。（第 478～479 页）这里会让人想到旅法学者、艺术家熊秉明先生在多年前写过的一篇非常耐看的好散文。在这篇名为《看蒙泰丽莎看》的文章中,熊先生谈到,按一般的观点,我在欣赏一幅画的时候，画是纯粹的物，完全是我这个认识主体的对象。但是，达·芬奇的这幅画上的贵夫人的形象，妙就妙在她也在注视你，她的目光追随着你，有一种特殊的诱惑力。我注视这幅画,就是在注视着蒙泰丽莎的注视,接受她的挑战 她注视我，我反过来注视她。最后，我会浮想联翩，忘记这幅画的存在，感觉不到这位神秘夫人的注视了。我于是变得无比自由，而且完全是自由的了。在这种情况下，我没有感到自己的异化，而他人在我眼中也没有变化,但是这种‘ 盲目 ’是不能持久的，因为无论如何，“ 注视 ”都不可能使双方之中的任何一方同时成为‘ 注视 ’的‘ 对象 ’或‘ 主体 ’。因为,注视他人的注视,就是把他自己本身置于他自己的自由中，并且基于自己的自由，力图与别人的自由对立。但是这种意图会立刻使人失望，因为只是由于我面对他人加强了我的自由，我才使别人成为我的对象性。但是一个注视不能自己注视：我刚一注视一个注视，它就消失了，我看见的只是眼睛……他人无法掌握我的自由，我只是占有了一个“ 对象一存在 ”。我的失望是彻底的：我突然领悟到我只有在他人的自由在我的注视下崩溃的时候，才

①维尔维叶(Beroalde de Verville, 1558 ~ 1623) 法国小说家,历史学家,戏剧家。
②拉克罗斯 (Choderlos de Laclos, 1741 ~ 1803): 法国军官,作家。
③瑟舍尔 (Herault de Sechelles, 1759 ~ 1794):法国大革命时的著名政治人物,曾加入山岳党进国民议会,并领导制法。后为国民自救委员会的成员。但由于与埃贝尔派(丹东)关系紧密,很快就遭受怀疑,并且被指控窃取委员会机密,最后与丹东等一起被革命法庭判处死刑,上了绞刑架。

能作用于他人。我后来企图通过他人为我的对象去探求他人的自由,要发现一些能通过把他人的身体完全化归己有而把他人的自由化归我有的享有特权的行为。对于这些企图,失望会是一种动力。所以,这种企图原则上讲是注定要失败的。

在注视'一个注视'的描述中,萨特还深化了他的从身体三维出发的他人的理论。那就是,注视着"一个注视"是对我的'他为的存在'的原始反作用。我的'冷漠'实际针对的是对他人的盲目,和对他的存在的隐含的领会,把他人的超越性领会为注视。只不过,我决心要把这种领会掩盖起来。这里,我实践的是一种行为的唯我论:别人在我的注视下,我根本没有想到他们会注视我。而他们在我的注视下,并不是什么"人",而成为了一些'职能"剪票员、咖啡馆侍者等等……萨特在这里以法国道德主义为例加以说明。他主要提到的是 17 世纪法国哲学家拉罗什福科的道德思想。萨特指出,拉罗什福科推崇一种'诚实的人",提倡'自爱"斯宾诺莎则崇尚'在存在中坚持的存在倾向"。但萨特认为,前者没有找出任何与功利决绝的途径,只是要求人们屈从于一些'道德准则"而后者只是提出一种决定论伦理学,就是说我们的自由只是在于符合普遍必然性。还有维尔维叶①的以最终得胜为目标的"成功之路",拉克罗斯②的视'他人'为险途的'危险的交往",瑟舍尔③的追求实现某种欲望的"野心的条约",这些都表明了一种"盲目"的状态,是对他人实践的认识以及要采取的方法艺术。在这种'盲目'的状态中,我、他人都同样不知道他人的绝对主观性是我的'自在的存在'和我的'他为的存在"。但这种状态是不能持久的。这是因为,这种"盲目"尽管表面看来使我脱离了我可能在他人的自由中遇到的危险所引起的恐惧,



但无论如何，我还是从这“盲目”中领会到了这种暗含的他人的自由。因此,这种‘盲目’状态意味着一种前本体的‘不安”,因为它随时都可能会意识到他人对我的注视，并且意识到这种注视可能造成我的“异化”。我永远不可能把握这个注视我的他人的自由。

在我与他人的关系中我所采取的第二种立场中还包括情欲，它是我通过他人为我的对象性自己去把握他的自由主观性的原始企图。(第 481 页）萨特认为，人的性器官是人的身体的偶然而又特殊的信息，与之对应的情欲是人的肉体生活中的一种偶然的形态，应该也只能在以生物学为基础的经验心理学的范围内描述它。并不是因为有性别的不同或性器官才有情欲,二者都是偶然的,我是对‘一个人的存在’有情欲，而不是对一个昆虫或软体动物有情欲，并且，我对一个人有情欲仅仅是因为他存在，这就把情欲问题纳入本体论的范围了。但这只有在这个问题致力于决定并确定“为他的性别的存在”的意义时才有可能。也就是说，只有情欲才可能是对被体验和接受的他人特征的最初体会。在对别人的情欲中（或我发现不能欲望他时）或在把握了他对我的情欲时，我发现了他的性别存在。是情欲同时揭示了我的性别存在和他的性别存在，揭示了我的和他的作为性别的身体。

在萨特看来，把情欲仅仅描述为要得到一个女人，归结为对所要求的对象的肉体占有是不正确的。因为，情欲要求占有的并不是自在的对象，而是一个超越的对象。那么，说情欲要求的仅仅是一个身体就远远不够了。因为身体很有可能被伪装了，而且我很可能就看见了身体的一部分。另外，还必须看到，我们捕捉住他人的身体的过程是从他在世界上的处境



出发的。所以，真正的情欲所要求得到的不仅仅是一个有机的整体，而且还包括要求得到对方适应它的意识。因为情欲把这个他人在处境中的存在揭示了出来：“这个直接面对情欲在场的器官总体，只有当它不仅揭示了生命而且还揭示了相应改变了的意识时，才是可欲的……情欲揭示的这种在处境中的存在是一个完全原始的类型。”（第 486 页）根据萨特的意识理论，“欲望”的存在实际就是使自己身体存在的意识。既然是我使自己的身体存在，身体是有灵性的，那么在欲望中，是我自己成为我自己的身体。所以，欲望就是希望占有一个身体，而同时，这种占有也就揭示了我的作为肉体的身体。比如，爱抚他人，意味着他人的身体在手的爱抚下产生出来，爱抚和欲望合而为一（这其中也包括目光的爱抚）。所以，萨特说：“情欲是通过爱抚表达的，就像思维通过语言表达出来一样。爱抚把他人的肉体揭示为对我本身和对他的肉体。但是爱抚以十分特殊的方式揭示了这种肉体。”（第 491 页)情欲本身就是一种意识，说到底，情欲就是自成身体以占有在处境中的‘他人的身体’的意识，这个‘他人的身体’是作为有机整体被把握的。情欲的占有是意识对意识的占有。和爱情一样，情欲也必然是要归于失败的。这是因为情欲要求肉身化的企图遇到了一个永恒的危险：肉身化的意识再也看不见别人的肉身化并且它自己的肉身化吸收他人直到变成他最后的目的。这样，爱抚的快感被转化为被爱抚的快乐，‘自为’所要求的东西，就是感到它的身体充分享受快乐直至恶心。（第 499 页)这就是说，意识在其‘人为性’中被把握，要求作为‘他为的身体”而被他人的意识把握并且超越，在这种情况下，对象一他人就瓦解了，并且注视一他人显现出来。所以情欲本身就

是它自己失败的根源，它是获取和化归己有的情欲，是占有的欲望。

情欲发展到狂热的极端就是性虐待狂（sadisme）。性虐待狂一词来自法国作家萨德（Sade，1740～1814）。萨德和马佐克一样，都是多产的作家。他的作品大多描写男子残酷地鞭挞、玩弄女性，达到疯狂的程度，其中的许多故事就是萨德自己的经历。萨德曾经说过："大自然创立了男人，就是为了让他们享尽地球上的欢乐。受害者活该自认倒霉。事情就是这样！"萨特说，性虐待狂是激情、冷酷和凶猛。（第 501 页）之所以凶猛，是因为它是一个"自为"的状态，"自为"被认为是介入，但没有明确意识到它自己规定的目的，也没有明确地回忆起它给予这介入的价值。冷酷，因为当情欲不再是混乱时它才显现。性虐待狂把他的身体重新当作综合整体和行动的中心。他面对别人被体验为纯粹的超越性。他的目的和情欲一样，要把握并奴役的不仅是对象一他人，而且是作为被肉身化的纯粹超越性的他人。但在性虐待狂中，重点在于被肉身化的别人的工具性的化归己有。性虐待狂拒绝自己肉身化，同时要逃离任何人为性，并努力控制别人的"人为性"。

萨特认为，所以存在性虐待狂的现象，是因为性虐待狂者要求的是一种非相互性的关系，他要充当一个自由的占有的权利的存在，而他的对象的自由则被禁锢了。他把对象完全当作一种工具，他用痛苦来显现这个对象的肉体。在痛苦中，人为性侵入意识，最后，反思的意识就被非反思的意识的人为性所诱惑，于是出现了一个通过痛苦而成为的肉体的化身。在性虐待狂看来，最理想的就是达到这样的顶峰：他人已不断地成为工具式的肉体，完全成为供他享乐的肉体，也就是说，

他努力要通过暴力，通过痛苦把他人固定于肉体之中，以完全占有他人。“在性虐待狂那里呈现的情景就是与肉体的快感争斗的自由的情景，并最终，它自由地选择使自己被肉体淹没。被寻求的结果在拒绝的时候达到了：身体完全是抽动着的和猥亵的肉体，它保持着施虐者让它最初的姿势，不是它本身要采取的姿势，捆着它的绳子把它作为一种惰性事物来承受，并且因此，它不再是自发运动的对象。自由通过拒绝而选择的恰恰就是要与这个‘此在的身体’同一这被扭曲的气喘吁吁的身体是被粉碎的、被奴役的自由的形象本身。”（第 507 页）

萨特指出,性虐待狂本身同盲目的冷漠和情欲一样,也包含着它失败的原则。首先是因为：把身体领会为肉体和对它的工具性使用之间有一种深刻的不可共存性。如果我把肉体变成一个工具，它就把我推回到别的工具和潜在性上面去，即推向将来。这就像钉子和钉在墙上的台布的在场证明锤子的存在一样，就把肉体人为性的本性一下子让位给工具性事物的本性。这样，性虐待狂企图创造的“肉体—工具”复合就瓦解了。有时，这种瓦解被掩盖，是因为肉体是揭示肉体的工具，我按内在的目的构成了工具。但是当肉身化完成，我就不在知道如何使用了，不再能赋予它什么目的了。我不可能支配作为肉体的偶然性，不可能把它归于工具性的复合体，而它的物质性，它的“肉色”又不立即逃离我。我在偶然性面前只是一无所能，或反过来使自己肉身化，听任混乱的摆布……“性虐待狂正是在它的目标行将达到时，让位于情欲的。性虐待狂是情欲的失败，而情欲的失败是性虐待狂的失败。”（第 508 页）萨特指出，性虐待狂在施暴性行为中得到快乐，是因为‘占有’或‘穿透’的事实象征性地实现化归己有,消除了情

①福克纳（Faulkner，1897～1962）：美国著名作家，1949 年的诺贝尔文学奖得主。这里提到的小说是《八月的阳光》（1932 年）。

欲和性虐待狂的激情而又没有满足它们。同时，在另一种水平上，性虐待狂包含着新的失败：他所企图化归己有的正是受虐者的超越的自由。但显而易见，这种自由原则仍然是触及不到的。性虐待狂越是热中于把别人当作工具来对待，这自由就越是逃离他。他能涉及的自由只是对象一别人的对象性质，即作用于没于世界的自由以及它的僵死的可能性。他不可能占有被虐者，性虐待狂唯一感兴趣的是在世的一个别人，这个别人对狂热于他的性虐待狂只有“头脑中的形象”。

此外，萨特还举了作家福克纳①的小说为例来具体说明受虐者的注视的威力。《八月的阳光》中的黑人基斯马斯被阉割，处于弥留状态，那些所谓‘有教养的人’（也就是萨特《厌恶》中的‘肮脏货’）受到了基斯马斯那深邃、使人难以忍受的目光的长久注视。这目光使他们永远不能忘记，永远在那里，而且永远难以摆脱……所以萨特说：“这种在世的他人对性虐待狂的注视的爆发，使性虐待狂的意义和目的倾覆了。同时性虐待狂发现，他想奴役的正是这‘此在’的自由，并且同时，他明白他的虚浮。现在我们再一次从进行注视的存在被推回到被注视的存在，我们没有脱离这个循环。”（第 510 页）总之，“注视”注视表明了人与人之间的根本对立和冲突，而‘对视”的状态是不能平衡、安宁的。

萨特在这一节的最后作了一个总结。他重复说，他并不是想穷尽对待他人的态度的问题，而是要指出性的态度是对待他人的原始行为。从身体和有他人开始，我们就通过情欲、爱情及我们提出过的各种派生的态度对之有了作用。“我们的生理结构只是象征性的在绝对偶然性的基础上表示了我们互相采取这些态度的永恒可能性……自为在他面对他人的涌



现本身中是有性别的，并且，由于他人，性征出现在世界上。”（第 510 页）所以谈这些态度，一是因为它们都是基本的，二是因为人们互相采取的所有复杂行为只不过是丰富了这两种原始态度。诸如合作、斗争、竞争、竞赛、介入、服务等等具体行为，这些行为要更加细致地描述，因为它们取决于历史处境和自为与别人的每种关系的一些具体的特殊性。“应该懂得，性征作为这些态度的基础与它们合一，它们发展了性征并且超越了它，就像被肉体包围着的骨架……身体的偶然性，我所是的原始谋划的结构，我的历史化的历史，这些都能决定通常总是暗含在更复杂事物内部的性态度，尤其是人们明确欲望‘同性别’的别人是不常见的。但是，在道德禁令和社会的禁忌背后，至少在人们称之为性厌恶这种特殊形式的混乱之下，情欲的原始结构仍然存在……不过不应该相信，性征是一开始就被决定的：事实上，它是在有别人的世界中涌现时就包含它的所有那些决定的。被决定的东西和应该被任何一个人的历史确定的东西，就是与他人关系的类型（情欲—爱情，受虐色情狂—性虐待狂），即性态度在它的纯正表现中表露出来的与他人的关系的类型。”（第 511 页）而萨特对这些态度的所有论述都证明了他的一贯的观点，那就是我与他人的关系的最根本的特征就是冲突。因为，所有这些态度的结果都是归于失败，说明人和人之间的平等是不可能的：两种态度之间是循环的，没有结果的，互为逃逸的。宽容的道德，尊重他人的自由都是空话：“即使我们能假定尊重这种自由的谋划，我们对‘别人’采取的每个态度也都是对于我们打算尊重的那种自由的一次践踏……我们已经被抛进面对别人的世界，我们的涌现是被人的自由的自由限制……我们总是在这样一个世界里完成这

些活动的，在这个世界里别人业已存在，并且我对别人而言是多余的。”(第 514 页)萨特由此解释了他的‘原罪’的概念:正是面对别人我才是有罪的。因为在别人的注视下，我体验自身的赤裸而羞耻，感到有罪。这还因为我反过来注视别人，我肯定了自身，使别人异化，别人承担异化，所以我有罪。而且，我永远无法消除、洗去这种罪。

最后，萨特又谈到了第三种态度：憎恨。“一个自为在它的自我历史化的过程中，经验到那些不同的灾变。由于它完全认识到了它以往努力的虚浮，而能决定自己置别人于死地，这种自由决定被称做憎恨。它包含着一种基本的屈从：自为放弃了它要实现与别人统一的要求，它不再把别人作为工具来使用以便恢复他的的自为的存在。它只想找到一种不限制行为的自由，就是说，只想从它的不可把握的‘为别人的对象存在’中挣脱出来,并且消除他异化的一维。”(第 515 页)实际上，憎恨和爱一样（还有感激），就是不得不与他人发生联系，都意味着承认他人的自由。不过这种承认还是抽象的和否定的：只认识对象—别人，只依附于这个对象。它想毁灭的正是这个对象，以便同时消除纠缠它的那个超越性。这样的活动本身就是使人羞耻的，因为它具体揭示了我面对他人自由的工具客观性。此外，憎恨因此是把所有其他人都当作一个人来憎恨。其实，我把这个人置于死地而要象征性到达的，就是他人存在的一般原则。（第 516 页）憎恨和爱一样，都不是事物性的占有关系，而是存在性的占有关系。也是出于同样的思路，憎恨是注定要成为失败的，因为它最初的谋划实际是要消灭别的意识。而这种企图是绝望的、最后的企图，这种失败的企图只能使自为重新进入循环并无限定地任凭自己在这两



①我们在最后结论部分还要涉及这个问题的讨论。

种基本态度中来回摇摆。

萨特在这里提出的问题是：如何才能摆脱、走出在与他人冲突关系中的这种恶性循环呢？萨特在《存在与虚无》中没有给出明确的答案。他在这一节的最后加了一个小注，说“并不排斥解脱和拯救的道德的可能性。但这种可能性应该经过彻底改宗而达到”。他认为现在还不是讨论这个问题的时候，因为本体论是解决不了这个问题的。①萨特希望建立一种新的道德来解决这个问题。不过，萨特从来没有写过真正的伦理学的专著(《道德手册》严格来说不能算一部伦理学专著)。这也是人们通常把萨特的他人思想理解为仅仅是冲突、没有和谐可能的原因。其实，萨特在这个问题上表现出来的更多的是一种“无奈的思考”。面对他自己描述的人与人之间的“冲突”画面、甚至是极端残酷的状态，并非没有‘改变’的思考，这在本书的最后部分有所体现。特别是在60年代发表的《辩证理性批判》中，萨特对这个问题的许多思考都有了一些改变和发展。

3.“共在”和“我们”

在《辩证理性批判》中，萨特强调了社会历史中的人的自由，指出个人的自由可以在集体（团体）的自由中实现。实际上是这一小节关于“我们”的思想的深化和发展。

萨特在此已经看出，上述有关他人的描述并不全面，因为在经验中，我们有时是在与他人的联合中发现我们自己的。比如，我们经常说‘我们’。这‘我们’可能是主体；‘我们’包含着互相承认为主观性的众多主观性（比如我们反抗，我们观看，我们判处罪犯等等）。这种承认是侧面地被一种非正题的



意识引起的，这种非正题的意识的正题对象是世界上的这样或那样的景象（比如戏剧观众，比如在咖啡馆露天座上的客人,突然面临一个街上发生的事故,成为‘我们注视事件,我们表态”）。这里似乎回到了在前面萨特批判的海德格尔的“共在”。萨特解释说,他只是要指出,这种‘我们’的经验不能成为我们对他人意识的基础，这种经验不可能构成人的实在的本体论结构：自为在别人之中的存在一开始就是形而上学的和偶然的事实。而且这个“我们”不是主体间的意识，不是一个以社会学家们所说的集体意识的方式作为一个综合整体超越并包括意识各部分的新存在。这是一种通过特殊意识体验到的‘存在”,这不是必然的,而是在特殊情况下,在一般的为他存在的基础上产生的某种特殊经验。为他的存在先于并奠定与别人的共在。另一方面，萨特认为还要注意，从语法上讲，这个我们不仅仅存在一个主语——我们，还有一个补语——我们,就是宾语——我们。比如‘他们注视我们’和‘我们注视他们”中的我们不在同一个本体论水平上。

因此，有两种完全不同的“我们”的经验形式。这与我一主体和我一客体的情况不尽相同,因为一旦有‘我们’出现,那就一定涉及第三者。

1）对象一我们

萨特首先讨论的是“我们”经验的第二种。比如，在船上工作的苦役犯们，因为一位美丽的盛装女子的到来和访问，因为她看见了他们的贫困和苦难而感到羞耻和愤怒，甚至兴奋异常。这就表明了一种共同的羞耻和共同的异化。这种异化是在第三者的注视下发生的，这个团体中的每一个个体都体验到了这个‘我们”。这就是说,当我与他人发生关系时,我实



际介入到与他人的纠纷中，第三者于是把我们放在一起进行注视。恋爱的关系也是这样的：两个人的恋爱关系只有在第三者的注视下才得以显现为二者的联合。另一种情况是，他人注视我所注视的人，那么，这个他人和我注视的人一起成为了对我而言的“对象一我们”。所以，第三者的注视的出现是我经历“对象一我们”的必不可少的基本条件。在我漫步于街道时，有人在我前面背对我而行，这时只要有一个人在人行道上出现，我就会在他的目光下与他人结合成为团体，成为了第三者的对象一我们。萨特在这里认为，总是存在着这样一种前景 不同的‘自为’有可能通过一种注视而在我们—对象的名下集合起来。

2)主体一我们

主体一我们是在一些个人的集体活动或集体劳动中形成的。通过某种活动，个体“我”会变成无人称的“人们”(on)。例如，我从托卡笛罗地铁站出发要到塞维·巴比伦站，中间要在拉莫多·比盖站转车。(第 531 页)这时,我的活动就汇合到一个集体的活动中去了,即我加入到‘我们’在拉莫多·比盖换车的团体中去。我混入一个巨大的人流中，我经验到一种共同的、走向一个统一目标的超越性。还有剧场里共同看戏的观众也组成了同样的团体。

关于主体一我们，萨特强调了以下两点：

A. 主体一我们是属于心理学的而不是本体论范畴的

这样构成的主体一我们完全不能说明它是前面谈到的“自为’的实在统一,也不来自于对‘自为’的超越性的真实体验，比如说像被注视的个体那样。而应该说，主体一我们是通过对在团体中的被超越对象和对围绕着我的身体的那些身体



的双重客观领会所引起的。实际上是我与别人介入到相同的节奏中去（就像列队士兵的行进）。萨特是要说明，在这些情况下，我既不是把集体的节奏作为工具来使用，也不被这种节奏所裹挟，而只说明它是我们的相同节奏，是经验到主体一我们的动因。也就是说，我们有超越它走向我真正的可能性，而使我的超越性流向它的超越性、流向“人们”的目的。这种超越性是被看做被别的超越性延续和支持的。实际上，在主体一我们的情况下，我是显示为随便一个什么人。比如我在咖啡馆里,是侍者眼中的顾客;在车站,是检票员眼中的乘客;在剧场是观众；在展览会是观众等等……所以主体一我们是一种对未分化的超越性的体验，是只与我有关的内心的偶然事件,仍然是纯粹主观的印象。(第 533 页)

B. 对主体一我们的经验不可能是原始的

它不能确立对待别人的原始态度，因为它相反假设事先对“他人的存在”的双重承认来实现自身。按照与上面同样的思路，萨特指出，主体一我们不能表示我与他人的最初态度。这是因为在共同的活动中，我仍然是独立的个体，我面对他人，他人也面对我，比如“出口”等标志使我加入了出去的人群,形成一个主体一我们,但这正是针对我的‘出口’等标志表示了我和他人的联系，就是成为了目标。所以在这里，我不拥有作为对象使用的‘他人’,但也没有屈从他人成为‘为他人”使用的对象，而只是迁就人群的秩序：我用我的活动本身认识了别人的实存，建立了与别人的对话。萨特认为，海德格尔已经出色地叙述了这种‘共在’的现象,但他的不同在于,他不把“共在’视做原始的“:我’这个个体,也就是‘自为”,永远是最根本的、最始原的。也就是说，要把一个对象显示为被制造

的，他人应该首先以某种方式显现出来。萨特认为，这是他的“主体一我们”与海德格尔的‘共在’的根本不同。对象一我们能够形成一个联合统一的集团，而主体一我们是不能的。共在，对那种并不事先认可别人之所是的单独的某个人来说是不可能的，即便可以说‘我与……共在”，那与谁共在？谁不曾有对他人的经验，谁就不可能区别被制造的对象和未加工过的事物的纯粹物质性……主体一我们的经验建立在对他人的原始体验上，而只可能是第二级的、从属的经验。”（第534～535页）所以，萨特总结说，他的考察只是要指出，对主体一我们的经验对于形而上学的发现并没有价值，这种经验密切地随着“他为”的各种不同的形式而转移，并且只以经验充实了其中的某些形式。

萨特在从对‘对象一我们’和‘主体一我们’这两方面的阐述引出了‘阶级意识’的问题。在《存在与虚无》中，萨特对这个问题还停留在抽象的水平上，在后来《辩证理性批判》中，萨特对之作了比较深化和具体的描述。关于对象一我们，萨特把它与被压迫阶级的意识联系起来。在他人（第三者）的注视下（比如人们在布洛蒙大街上行走），各种‘自为’能由此出发，被一个注视统一到这个我们中来。反之亦然，注视如何只是具体表露了我的他为的存在这个原始的事实，我就如何在严格注视的完全独特的显现之外被体验为“他为”的存在者。（第526～527页）所以，被压迫阶级的阶级意识是在作为第三者的压迫阶级的注视下产生的，而不单纯是由工作的艰辛、生活水平的低下或难以忍受的苦难所构成的，被压迫阶级在压迫阶级对它的认识中发现它作为对象一我们的统一。萨特提出一个很荒谬的推理，那就是，在一个社会中，不可能没有阶



级的划分，因为如果要实现一个全人类的对象一我们，即通过逐渐扩大它的团体范围把全人类都包括进去，那就必须确定一个第三者的存在，也就是必须有一个第三者的注视。那么，这个注视全人类的第三者不可能是什么人，只能是上帝。然而上帝是不存在的，所以，这个全人类的归属只能是幻想。世界上必定只能永远充满冲突和分裂。而与主体一我们相关的压迫阶级的意识表明了一种主体间的整体意识到它本身是一种被统一的主观性。这种理想指示着由一种在零碎的、严格心理经验的基础上向着极点和绝对的过渡产生的梦想。这理想本身意味着把对超越性冲突看做“他为的存在”的原始状态。被压迫阶级的统一，由于它体验到自己是面对一个未分化的、身为第三者的“人”的对象一我们，人们于是被要求相信，压迫阶级象征性地把自己当作面对被压迫阶级的主体一我们。（第 536 页）压迫阶级的脆弱在于，尽管它组织起精确、严密的压迫机器，但这阶级在其自身中的无政府根源是根深蒂固的。由于主体一我们的本性只能短暂地经验到，没有形而上学的意义，也由于资产阶级是否认阶级的，把无产阶级的存在归因于煽动者的行动、不幸事件、能够补救的不公正，资产阶级肯定资本和劳动之间存在共同利益，希望以一个工人和老板都在其中的“共在”的国家团结去压制冲突。压迫阶级的成员在面前看见了作为“主体一他们”的对象总体的被压迫阶级的整体，但并没有互相联系地实现他与压迫阶级别的成员‘共在’的联合 这两种经验不是互补的。也就是说，压迫者只需单独面对被压迫集团就足以把它当作工具一对象，并把自己当作对这个集团的内在否定，即当作第三者。而这只有当被压迫阶级通过反抗或它的权力的突然膨胀，面对压迫者



的注视体验到自己是我们时才是可能的。这样的论述是因为萨特坚持他的根本立场，他认为诸种对象是能够并存相容的，但自由的主体——诸种“自为”——之间是对立的，是不能互相并存和平共处的。

所以，在萨特看来，主体一我们是和对象一我们相对的概念，但是这两种经验之间却没有任何对称性。因为主体一对象揭示的是人的实在的存在的一维，是对他为的存在的原始体验的单纯的多样化。而主体一我们则是在社会历史的世界中个体所实现的心理学的体验，它不揭示任何特殊的东西，只是一个纯粹的主观经历。所以“我们”的经验尽管是实在的，在萨特看来，仍然不能够改变前面所作的有关“冲突”的结论。也就是说，人的实在无法摆脱这两难的处境：或超越别人或被别人所超越。意识间关系的本质不是“共在”，而是“冲突”。可以说，这就是“自为”的宿命。

这种对“自为”和他人关系的详尽描述归根结底是要说明：“自为”不仅仅是作为它所是的自在的虚无化以及它所不是的自在的内在否定而涌现的一个存在。这种虚无化的逃避完全被自在重新抓住，并且从他人一显现就被固定在自在中。这种“自为”在他人注视之下的自在僵化就是“美杜莎”神话的深刻含义。据说希腊神话中的美女美杜莎，因触犯雅典娜，头发变成了毒蛇，面貌也变得奇丑无比。谁要接受她的注视，就会变成石头。后来她被英雄帕耳修斯杀死，她的头被献给雅典娜作为饰物。萨特要以此说明，在一个人的注视下必定是另一个的死亡，美杜莎的注视象征着人与人之间关系的极端对立的深层意义。而且，从这个意义出发，可以为萨特的“自由本体论”的目标提供有用的论述根据：“自为”不仅仅只是对



它所是的自在的纯粹的虚无化，因为有他人的注视。“自为”拥有两种形态:他人的注视显示的是‘自为’的‘自在形态”,是被固定的僵化的‘石头’般的‘自在”,它的出现只是由于‘他人’的出现,这种形态只是‘自为’的‘外表”,是被他人捉住的“自在”。另一方面,如前所述,‘自为’的首要形态是虚无化和对自身的否定,是一种永不停止的‘流逝’和‘逃逸”,这种形态才是‘自为’的‘内在’和‘根本”。这就说明,‘自为’说到底是不能与他的‘自在的存在’同时发生的存在。(第 537～538 页）

五、
拥有、作为和存在

萨特在经过前面几部分的论述之后，认为自己拥有了回答人的自由行动，也就是他这部书所要归结的“人的自由”的这一根本问题的一切要素:虚无化,‘人为性’和身体,他为的存在,‘自在’的固有本性。由于对自身、他人的体验,甚至可说“自为”本身都是由行动决定的，萨特把行动的永恒可能性看做“自为”的本质特征，由此阐发他的自由理论。

萨特的自由理论最终是要归属到伦理意义上去。长期以来，道德的目的都是把存在的方法提供给人。比如斯多葛派，认为伦理的根本问题就在于遵循本性,也就是遵循‘自然”神明的秩序。奥勒留说过：“……分给每一个的是整个实体的多么小的一部分！是普遍灵魂的多么小的一部分！你匍匐在上面的是整个大地上多么小的一块土壤！想到这一切，就要认



①参见奥勒留:《沉思录》,载《古希腊罗马哲学》“:罗马斯多葛派,乙”,商务印书馆 1982 年版,第 453 页。
②“作为”,法文为‘faire”,中文直译为‘做”,英语为‘to do”。这个词在法文中有多种意义和用法主要是“作为”、“做”、“活动”,有时也有活动结果的‘事实”、“行为’等意,还有使动意义下的‘使’的含义。译者在这一部分采用‘作为’的译法,主要考虑到萨特所强调的极端‘个人”的向着一个谋划的自由选择的行动,是‘个别’的,而且每一个都是‘不同凡响’的。

定:除了按照你的本性所领着你的去做,以及忍受共同本性所带给你的东西之外,就没有伟大的事情了。”① 斯宾诺莎的伦理意义则在于存在的升华,他要求人们从原始的认识过渡到高级的认识。他认为世界万物的本原和始因是实体和神,也就是“自然”。他主张按照自然本身去解释自然,所以他的伦理观点是从人的“自然”本性和心灵特征出发的,而人的自由活动的伦理意义则在于根据人的自然本性去行动和生活。萨特认为,二者都是要用某种特定的原则和方式来规范人的行为,追求和符合一种目的的行为。

但是萨特指出,如果人的存在消解在活动过程中,道德的目的就不再是把人尊崇到本体论的最高尊严中去。康德的伟大就在于他的伦理体系用‘作为’取代‘存在’的而成为行动的最高价值。康德提倡一种不是来自经验而是来自纯粹理性、每个理性之人都必须遵守的‘绝对命令’。‘绝对命令’是道德的最高原则。行动只有服从它才是道德的,才是真正的“作为’②。萨特高度评价了康德把“人”(排除了任何其他目的和利益)作为最高目的的道德律,这是了不起的,这种没有‘目的’、“极度自律”的最高目的其实在精神上与萨特的自由追求灵犀相通,当然在具体论述上仍有不少差别。萨特还提到法国作家马尔罗,他的著名小说《希望》中的大部分英雄都是处于‘作为”水平上的,也就是行动的英雄。行动完全显示了他们的真实存在。但也有一些人(比如西班牙旧民主主义者)与共产主义者们的“义务作为”的道德不一样。那这就提出一个问题:“作为’和‘存在’哪一个是人的能动性的最高价值呢?和‘拥有’的关系又如何呢?如果‘自为’是由行动定义的存在,那就应该对行动及其作为、存在和拥有的本质关系进行研究。

①君士坦丁大帝（Aurelius Constantinus,280～337 — 306～337），罗马帝国皇帝（306～337）。312、324 年分别战胜了马克森提（Maxentius）和李锡尼（Licinius），统一帝国全境。曾进行多项改革。313 年曾与李锡尼联合颁发《米兰敕令》，宣布在帝国境内有信仰基督教的自由。325年召开基督教尼西亚公会议，颁定《尼西亚信经》。330 年移驻拜占庭，命名新城为君士坦丁堡又称东都。后又战胜多瑙河下游的哥特人。在他的统治期间为罗马帝国后期较稳定时期。在临死前接受阿里乌派为他行洗礼而正式加入基督教。

第一章　存在与作为：自由

1. 行动的首要条件便是自由

萨特首先进行一般范围内的行动理论的阐述。萨特认为行动对于人类现实来讲，就是与世界保持一种最基本的关系，就是通过行动超越世界的简单稳定的决定论以在世界的物质性中改造世界。

行动在萨特看来并不简单地仅仅是运动，因为行动总是有意向性的：行动就是要改造世界的面貌，就是为着某种目的而使用某种手段，就是造成一个工具性的、有机的复合。比如一个笨手笨脚的抽烟者不小心打翻了烟灰缸，这不意味着他行动了。而当一个受命去炸采石场的工人引燃了预定爆炸时，他就是行动了。因为他知道他所做的事情，他意向性地实现了一项有意识的谋划。萨特认为行动并不是由状态引发动机而产生的，比如君士坦丁堡大帝①在建立拜占庭时并未预见到他将来会建立一座希腊语文化城，但这座城的出现后来导致了基督教会的分立,并削弱了罗马帝国的作用,终于实现了在东方建立一座新宫的计划。这就是说，只有这个新城市的概念先于行动本身，或者至少这个概念成为组织后来的所有步骤的主题时，这个创立君士坦丁堡才能被理解为活动。再比如，1830 年里昂的工人的情况。那时工人们因为降低工资而起来反抗,但实际上这不是‘ 行动 ”,因为他们并不是感到生活不可忍受，并没有对这种痛苦的社会状态进行必要的反思，他们的存在和痛苦的状态合为一体。而萨特认为，真正的行动必须与这种痛苦状态相隔有距，只是在谋划改变状态的



时候，才能体验到状态的不可忍受。这是双重的虚无化：一方面把理想事物状态确定为纯粹在场的虚无，另一方面把现实的处境确定为对这种事物状态而言的虚无。这就引出两个重要结论：一是任何事实的状态，不管是什么样的(社会政治，经济结构，心理状态等)，本身都不能引起任何一个行动。因为一个活动就是“自为”向着不存在的东西的投射，而存在的东西完全不能自己规定不存在的东西。二是任何事实的状态都不能规定意识把它当作否定性或欠缺。任何事实的状态都不能规定意识来给它下定义和给它划定范围。

在萨特看来，行动有三个组成部分：目的，行为，结果。这三个部分是相辅相成的，但不是互为因果。虽然我们在世界上找不到一个没有动机的行动，那目的也不是行动的原因，它只是作为行动得以完整化的一部分。事实是，向着一个变化的谋划就是行动。目的、行为、结果是在世界上出现的同一行动中构成的。这就是说，这三个部分中的每一个都把其他两个当作自己的意义。三者组成的整体并不是通过任何特殊的结构而被解释的，行动的出现就是自在的时间化的纯粹虚无化，这个行动是与自由合二为一的。在行动中，结果与目的得以确立而行动本身就构成了自由的表现。比如，不是处境的艰苦引起我们去设想事物的另一个较好的状态，而是相反，正是从设想另一种较好的状态起，在谋划改变这个艰苦处境时起，这个艰苦环境才使我们产生不可忍受的感觉。这就意味着意识退出并脱离了他所意识到的充实的世界的存在而靠近了存在的将来世界。“从人们将这种否定世界和意识本身的权力赋予意识时起，就必须承认一切行动的必要和基本的条件就是行动着的存在的自由。”(第 544 页)萨特在此还批评了



①梅洛-庞蒂也说过:"现象学就是研究本质的哲学"参见《知觉现象学》导言,中译本,商务印书馆

决定论者和孤立自由论者，前者认为没有任何没有动因和动力的活动，但却停留在只是单纯指出动因和动力并以为过去的动因或动力是引起活动的原因，这说明他们忽略了活动的将来，误解了动力或动因对活动的作用的性质。而后者抽象地认为，没有事先的动力或动因就可以做出决定并进行行动，这就取消了活动的意向性结构，忽视了过去。这就是在正在进行的活动的层面上寻找意向结构，使意向结构成为荒谬的。（第 544～545 页）

自由是行动的首要条件：是自由使得意识从它意识到的满溢的世界中挣扎出来，同时又从自身的过去中摆脱出来。人所以是自由的，首先是因为在行动中表现出来的人并不是他本身，而是一个对自我的在场，他总是要向外超越，自由就是人类实在核心中的虚无，它迫使人自由造就，而不是单纯的“是”。和通常的针对某种特殊本质的结构进行解释的描述不同,萨特首先认为"自由是没有本质的,它不隶属于任何逻辑必然性。这是在谈及自由时，我们应该重复海德格尔在概括地谈到此时所说的话：‘在自由中，存在先于本质并支配本质。’自由变成活动……我们通过由自由,用动机、动力以及活动所包含的目的组成的活动来取得自由。"(第 546～547 页）其次，自由是个体的。萨特要描述的是个体的自由的存在，而不是自由的本质。“当我描述了意识时，涉及的不能是某些个体的共同本性，而是涉及我的独有的意识。正如我的自由一样，这意识是在本质之外的，或……对意识来说，存在就是已存在。"(第 547 页)最后,这说明我拥有一种特殊的经验,那就是“我思”来达到这种意识本身。胡塞尔和笛卡尔都要求“我思”提供一种本质的真理。① 萨特认为，笛卡尔要通过我思达



到两种简单本性之间的联系，而胡塞尔则是要把握意识的本相结构。但是萨特认为他们俩人犯了同样的错误，那就是没有看到意识在它的存在中应该先于它的本质。按照这样的看法“我们能要求于我思的,仅仅是使我们发现事实的必然性”(第 547 页)。而我们是向‘我思’求救以把自己规定为我们的自由，规定为纯粹事实的必然性，即偶然的、但不能不体验到的存在物。所以，我的自由在我的存在中永远处在问题之中，不是外加品质或本质的属性，而是构成我的存在的材料。我应当拥有对自由的领会。

事实上,萨特在《存在与虚无》第一部分就已经指出,否定是通过人的实在来到世界的，人的实在应该是一个能实现于世界以及它自身的虚无化脱离的存在。这种脱离的永恒可能性和自由是一回事。另一方面，萨特指出，决定人的存在的就是他自己的虚无。(第 548 页)存在,对于‘自为’来说就是把它所是的自在虚无化（人为性）。因此，自由和这种虚无化是一回事。有了虚无化，自为才永远地像脱离其本质那样脱离了它的存在，才总是异于人们论及它时所说的东西（本质）。黑格尔的公式“本质是过去的存在”其实说的是同一回事，那就是“人是自由的”。实际上，由于我意识到促使我活动的一些动机，这些动机就成为了我的意识的超越对象，是外在的，我不可能把自己和它们联在一起，我为了存在而不断地脱离它们。从这个意义上讲，萨特提出他的著名公式：“我命定是为着永远超出我的本质、超出我的动作的动力和动机而存在。我命定是自由的，这意味着，除了自由本身之外，人们不可能在我的自由中找到别的限制，或者可以说，我们没有停止我们自由的自由。”(第 548～549 页)萨特还要指出,人的自由说到



底是与人内心中的虚无相吻合。因为，人的实在如前所说是“不足够地”存在着,他总是要多出来一点,也就是说他是自由的，因为他不断地脱离他自身，因为一个虚无把他过去所是的和他现在所是的东西分离开了，还因为他现在的存在本身就是在“反映一反映物”的形式下的虚无化。所以，自由就等同于自为的存在本身,它是在人的内心中‘被存在’的,强迫人的实在自我造就而不是单纯地存在。（第 550 页）人的实在孤立无援，被完全抛掷在连最小的细节都变成存在这难以忍受的必然性中。人是虚空的，他的存在就是自由本身。对他来讲，存在就是自我选择。人不可能时而自由时而受奴役：人只能是或者完全并且永远是自由的，或者他不存在。

萨特接着分析了自由与意志的关系。最常见的是把自由的行为同化于意志的行为，把决定论的解释留给激情的世界。这是笛卡尔的观点。笛卡尔的意志是自由的，但还有“灵魂的激情”，萨特认为笛卡尔还希望用生理学来解释激情。后来，普鲁斯特要对嫉妒等进行理智的分析，那是出自一种纯粹心理的决定论。就是要把人设想为自由的，同时也是被规定的。关键是不受制约的自由和心理生活的被规定过程之间的关系：自由如何控制激情，又如何为自己的利益而利用激情呢？萨特这里提到了斯多葛派，主要是晚期代表人物爱比克泰德的著名格言“忍让、忍让、再忍让,克制、克制、再克制。”而早期的斯多葛派认为哲人是没有激情的，没有什么激情既自然又有用，因此人应该向激情妥协以便能控制激情。而更普通的观点是针对情感性行事，就像人在一般意义上的自然面前行事那样，服从自然是为了更好地驾驭它。所以人的实在显现为被一个被规定的过程整体包围着的自由能力。



萨特不同意上面的观点。他认为，“否定”应该建立在这样的立场上：上述的二元性是被切断的，在心理统一的内部是不可能的。你怎么能想像，一个存在是“一”，它一方面能被确定为一系列互相规定的事实，因而是外在的存在物，而另一方面又能确立为规定自己存在并只从属于自身的自生性呢？自生性不能接受任何一种依据已确立的决定论的活动。问题是它是根据什么活动的呢？对象本身（现时的心理事实）和过程法则(第 551 页）这两种情况，都会使我们遇到前面所说的不可能性。再者，这种自生性在能及范围之外自己不能去触及，只能自己造就自己。如果设想它支配某种专门工具的话，就应该把这工具设想为在自由意志和被规定的激情之间的一种中介的本性，但这是不可能的。一种被规定的过程不可能作用于自生性，这就和对象不能作用于意识一样。因此两种类型的存在物的任何综合都是不可能的，二者是不同质的，不可沟通交流。“虚无化的自生性与诸多机械过程之间可能有的唯一联系，就是自生性从这些存在物出发，通过内在否定造就自己。”（第 551 页）那么，被规定的激情的整体就必然会被自生性作为一种纯粹超越物来把握，就是被当作必然外在的东西，相异的东西。这样就只能有两种可能的结论：人或者是完全被规定，或者是完全自由的。但我们已经看到，前者是不可能的，因为一种被规定的即从外部产生的意识就会成为纯粹外在的，那就不再是意识了。

那么，这里就产生了我的自由选择是意志的还是激情的问题。人的超越的目的是超越过去趋向将来的可能，超越规定了我们的存在的特征，并且和我们的自由的原始显现合二为一。比如，我在微小的危险面前能够是意志的(冷静不慌)，



①克罗维斯：法兰克国王，497年为了取得罗马人的支持而皈依天主教。
②阿里乌斯教：在相当一个时期内能和天主教相抗衡的“异端”教派。

而在危险性加大的情况下陷入激情（慌乱逃跑）。通常人们会把“道德生活”设想为意志一物和激情一实体之间的斗争，归于在萨特看来站不住脚的心理学的善恶二元论。在《情绪理论初探》中，萨特就已经指出过，情感不是一种生理性的爆发，而是适应处境的一种反应，其意义和形式都是意识，这种意识的意向对象的行为用一些特殊的方法以求达到一种特殊的目的，比如害怕时，昏迷、神经错乱等反应其实都是要求以消除危险的意识来消除危险。再比如，面对战争的危险，一个“激情的人’由于对死亡的恐惧撒腿逃跑,而‘意志的人’认为应该留在原地，坚持下去。萨特指出，这二者都是为了实现自由谋划的目的而选择的方式，它们之间没有高低、根本之别，最根本的应该是自为对自身目的的原始自由谋划。应该说，自由的原始谋划相对理性和非理性的实现方式的选择，是逻辑在先的，虽然是同时发生的。这样，就可以说“与我的存在同化了的自由是我或者通过意志或者通过情感的努力力图达到的目的之基础……意志力和情感一样，是某些我们据以到达原始自由提出的目的的主观态度……自由只不过是我们的意志或激情，因为这种存在是人为性的虚无化，即一个以应是自己的存在方式成为自己的存在的存在的虚无化”（第554页）。

萨特接下来进一步阐述了动机和动力的关系问题。人们通常习惯把动机理解为活动的理由，比如历史学家们解释历史事件、宫廷活动、战争等；比如克罗维斯①在许多蛮族国王都信阿里乌斯教②时皈依天主教，是因为他发现了取得高卢最强有力的主教团恩宠的机会。当然人们会讲出许多出于境况的原因，但这种客观领会只有在预先设定的目的的指引下，在“自为”向此目的的谋划的限制下才可能形成。比如克罗维



斯就应该设定征服高卢的目的才能够把皈依的动机显示出来。所以我们把“动机叫做对被规定的处境的客观把握，因为这种处境在某种目的的指引下被揭示，表明能作为达到这目的的工具”(第 557 页)。如果按照传统的看法，可以说行动的动机赖以在世界上涌现出来的“自为”的内在结构是非理性的。但是这里有一点需要说明，那就是萨特的“非理性”相对自由的谋划是逻辑在后的,也就是说,需要在‘自为’的自由谋划中选择是揭示了世界的情感一面还是世界的理性一面，同时选择是给予自己激情的存在还是给予自己理性的存在。所以，“自为”对二者都负有责任，它是非理性的激情的自由基础，也是理性的意志的自由基础。也就是说，我决心已下，我深思熟虑形成决心都是在意志参与之前。（第 562 页)从这个意义上讲,用‘前理性’这个词可能会更清楚一些。“自为是对这个动机的意识。但是对动机的这种位置的意识原则上是对作为指向一种目的的谋划的自我的非正题意识。在这个意义上讲，意识是动力，就是说他在确立自己是把世界组织为动机的揭示性意识那一刻，非正题地体验到自己是向着一个目的的或多或少激烈的、或多或少激情的谋划。”(第 560 页)所以，当意志参与某事时，决心已经形成，除了预示的价值外它再也没有其他价值。

萨特因此指出，意志的活动有别于非意志的自生性。因为非意志的自生性是通过活动的单纯的谋划对动机的纯粹非反思的意识。动力在非反思的活动中，并不是它自己的对象，而仅仅是(对)自我(的)非位置意识。而意志的活动的结构则要求一种反思的意识显现，这种意识要将动力当作准对象，或甚至有通过被反思的意识将动力当作心理对象的意向。（第

①原子偏斜是要说明原子互相结合的原因。伊壁鸠鲁认为，有些原子可脱离直线作偏斜运动，偏斜造成了同其他原子的碰撞，使原子互相结合在一起形成各种事物。这也“纠正”了德谟克利特过分强调必然性的错误，给予偶然性以重视也是对斯多葛派的宿命论的批评根据

563 页）萨特把动机这个把反思作为其基础的谋划命名为意向。意志是反思的一种情况，为了行动，它就要求一种更深层次的意向作为基础，不光是心理学要求的把主体描绘为以意志性反思的方式实现谋划，还应该能够给我们提供使主体用这种意志的方式而不是用其他方式实现它的谋划的深刻意向性。一旦目的由一种原始谋划所确立，任何意识方式都会带来同样的实现。这样，我们就达到了一种比意志更为深刻的自由。

这样，我们就到达了绝对的自由。自由表现为动机、动力和目的的整体，是不可分析的。三者被统一在自由的范围里，并且只能由自由出发被理解。但是这里萨特特别说明，这种自由并不是可以被描述为任意的，无法无天的。它不应该被表现为一个任意中断的系列，就像伊壁鸠鲁的原子偏斜①那样。自由和“自为的存在”是一回事：人的实在严格说来就是他自己固有的虚无，所以他是自由的。人的实在在许多领域中都是这种虚无。首先是在时间化中，人总是与自身有距离的，永远不能听任他的过去来规定这样或那样的活动。其次，是在作为对某物的意识或(对)自身(的)意识的涌现中,就是说‘自我’的在场并不仅仅是‘自我’,就是说除了对存在的意识外，意识中没有任何其他，所以没有任何意识以外的东西引发意识。最后，人的实在是超越性，就是说他不是首先存在以随后和这样或那样目的发生联系的某物，相反，他一开始就是谋划的存在，是由他的目的确定的存在。（第 564～565 页)所以自由存在者是一个作为意识独立于别的存在者的存在者。他在他的将来的启示下以传统的形式决定自己的过去，而不是简单地让自己的过去决定自己的现在，通过他所不是的来

谋划目的。所以自由的含义是深刻的，完全不同于自由地坐下、进来或出去等等的自由，这就是把自由理解成任性、无法无天、无缘无故和不可理解的偶然性。“当然，我的每一个活动，哪怕是最小的活动，都是完全自由的。但是这并不意味着它可以是任意的，甚至也不等于说它是不可预测的。然而有人会说，如果人们既不能从世界的状态出发也不能从我的被当作不可挽回的事物的全部过去出发来理解这活动，那么它怎么可能不是无缘无故的呢？”（第 565 页）

萨特举例对此作了说明。我和伙伴们出去远足，几小时后，我感到累了，行走开始困难。最初我坚持着，渐渐我受不了了，倒在路边。同伴们责备我，认为我完全有选择与劳累作抗争的自由。我实在太累了，终于倒下不起。萨特要用这个事件指出，我的劳累并不是一个对象的位置性的意识，而是我的意识的限制。我在爬山时，我的意识的意向性针对的是周围的山，我要爬过这些山，越过它们。而另一方面，我对身体有一种非位置的意识，它调节着我与世界的关系，意味着我对世界的介入的行动。也是由于这种意识起作用，路显得越来越艰难，似乎没有尽头。阳光越来越毒辣，我终于支撑不住，最后我倒下了。但是需要说明的是，这种意识的产生，只有在我介入到某一处境时才有可能发生，也就是在自由选择的行动中（在世的行动）才能发生，才能使自由选择的行动成为可理解的行动。也就是说，在自由选择的行动中，人们可以分析出行动的因果来。比如我的同伴就采取了不同的选择，他坚持远足、爬山，陷入疲劳是为了使自在更加强有力地存在，他负有使他要爬的山和要穿过的森林的意义显现出来的使命，要成为在这些山和森林的存在本身中奠定它们的人。萨特因

此认为，说自由是无限的，但并不意味着它是没有限制的，只是说明它永远不会碰到这些限制，自由每时每刻碰到的唯一限制只是它强加给自己的那些限制。也可以说，如果我有时抛弃了我的非反思的计划，那就只有我的意志才能够反思地强加于我与我的最初谋划相反的谋划，而由于这只是改变了我的次级的谋划，没有改变最初的谋划，那从我自己出发做出的深层的自由选择就是“自欺”，不能获得有价值的结果。

萨特从这种自由选择——要揭示一个活动（任何一种活动）所包含的意义，以达到更丰富更深刻的意义，直至发现再不含有别的意义而只归结为自身的那个意义为止。（第 570 页）萨特其实在这里借鉴了弗洛伊德的精神分析的一个方面，那就是逆溯的方法（这点在下一章要详述）。萨特认为应该系统地获取一个活动包含的意义。弗洛伊德在他看来正确地指出一个活动不会仅限于它本身，应该把它归结于更深的层次结构。但他认为，欲望更深的层次只能从主体里比多的最初规定出发，这使他的概念必然回到主体的过去，建立一种纵向决定论。他说的心理一生理意向形式下的活动基础——情感，其实在人身上一开始都是“白板”。萨特认为，其实是外界环境，或者说是主体的历史决定是否有这样或那样的倾向作用于这样那样的对象上。比如，是孩子在他家庭中的处境决定了在他身上产生俄底蒲斯情结，而在其他一些地方就不可能产生这样的情结。弗洛伊德的错误就在于，他的情结还是先于的象征性显现而存在。这和常见的决定论是一样的，只有过去而没有将来的一维，没有人的“绽出”。而在萨特的活动中，必须是从现在出发回溯，这就涉及到被自身活动意指的主体，它的基本结构对自己并没有所指，只对解释意义的见证

人有意义。（第 571 页）对于精神分析的思考和借鉴，得出了一种原则，用它来揭示一个活动的多种意义："一个行动，无论它怎样无意义，它都不是在前的心理状态的简单结果，不属于线性决定论的范畴，相反，它作为次级结构融合在总结构中，并最终融合在我所是的整体中。所以，选择的活动是自由的，没有支撑，我是在整个世界中整体的自我选择，这种整体化是需要整体地把握的。"（第 574 页）

这样，选择的活动就找到了："正是这个活动把它的意义赋予那个我能被引去考察的特殊行动。这个经常更新的活动与我的存在没有区别：它是对在世的我本身的选择，同时又是对世界的发现。"（第 575 页）这就避免了弗洛伊德精神分析的"无意识"的障碍。其实意识中除了存在的意识以外别无其他，而基本的选择则是有意识的选择。意识说到底是一切深思熟虑的基础，因为深思熟虑需要一个从原始选择出发的说明。所以"从有了动机和动力时起，也就是说有了对事物和世界结构的评价时起，就已经有了目的的地位，因此就已经有了选择。但是，这并不意味着因此深在的选择便是无意识的。它和我们对我们本身所拥有的意识是同一回事"。当然，这种意识是非位置的。"它是意识——我们是因为它和我们的存在没有区别。另外，由于我们的存在恰恰就是我们的原始选择，那么，（对）选择（的）意识就和我们拥有的（对）我们本身（的）意识是同一的。为了选择，就必须是有意识的，为了有意识就必须选择。选择和意识是同一件事情。"（第 575～576 页）。萨特接着进一步从时间等概念出发，批评了笛卡尔和布尼茨等瞬间选择的思想。"选择，就是因为我的介入使某种限定了具体、持续的绵延的广延涌现出来，这种广延正是那种



①参见莱布尼茨:《神正论》
(*Essais de Theodiceé sur la bonté de Dieu, la Liberté de l' homme et l' origine du Mal*),法文版,第三部分 288 节,1710年。

将我们和我的原始可能的实现过程分离开的广延。于是,自由、选择、虚无化、时间化便只是同一回事。"(第 580 页)"任何基本的选择在自我时间化的同时都决定了被追求的追求方向。这并不意味着它提供了最初的冲动,也不意味着有某种我在这选择的限制内可以利用的已获得的东西……虚无化不断地重新选择是必不可少的。只不过,只要我自由地重新选择,这种重新选择就不是一个瞬间一个瞬间进行的,因为那时还没有瞬间……只要我重新进行我的选择,过程的过去化就会和现在一起成为本体论的完满连续体。"(第 582 页)萨特把他的自由的结论与莱布尼茨的有关自由的思想①作了比较。莱布尼茨认为自由在理智之中,包括与考虑的对象不同的知识,它在我们用以做出决定的自发性之中,在偶然性之中,也就是说在对逻辑和形而上学的排除之中。理智是自由的灵魂,其余的就是自由的身体和基础。比如他那著名的有关亚当的例子。其实亚当可以吃也可以不吃苹果,亚当的偶然性和他的自由是一回事。他周围有无数可能的亚当。萨特认为,在莱布尼茨那里,人的实在所要求的自由是由三个不同的概念组织成的:一是人理智地决定去进行一个活动;二是这样的活动是通过进行这个活动的人的本性本身而被完全理解的;三是他是偶然的,就是说他的存在使得在同样的处境下进行其他活动的其他个体也是可能的。萨特认为,莱布尼茨也承认亚当的活动在另一个亚当的个性的朦胧光照下,在另一个亚当个性的范围内被理解。但是,由于莱布尼茨把编年的秩序还原为只是一种逻辑秩序的象征性表现,他又陷入了与只有观念的理论完全对立的必然论。因为按他的想法,提供了自由的可能的偶然性完全处于亚当的本质的内容中,但这



①斯宾诺莎说："我说这是自由的，就是说它只是凭借它的本质必然性存在，而且它被迫被另一事物规定要依照精确和特定的形态存在和行动。比如上帝，他自由地存在——尽管是必然的，那是因为他只是依照他的本质必然性存在着。同样，上帝自己知道任何东西都是自由的。因为他只来自他的本质必然性，他明白一切你们可以看到，我没有把自由置于自由的神谕之中而是置于自由的必然性中"参见斯宾诺莎《书信 LVIII》，法文版，载加利马出版社"七星文库"，第 1307 页。
②参见萨特：《笛卡尔的自由》，载《处境哲学》第 77 页。

个本质不是由亚当本人选择的，而是由上帝选择的。他不能自己选择成为亚当。（第 584 页）萨特则认为，亚当不是通过一种本质来定义自己的。因为对人来讲，本质是后于存在的，是通过对其目的的选择来定义自己。所以亚当的偶然性表现了他从自身做出的最终选择。实际上，亚当选择的是吃苹果，而没有选择已定的本质，他的自由处在亚当自己选择的水平上，就是存在决定本质的水平上。另外，莱布尼茨的心理学说明的是从过去到现在的顺序，表明本质的也是一种永恒的顺序，一切都固定在逻辑的永恒中，亚当于是成为上帝的公设。而萨特认为，解释的顺序是编年的，时间不能还原为纯粹逻辑（理性）或逻辑一编年的连接（原因，决定论），而是从将来出发被说明的。

可以看出，萨特的自由选择完全是建立在他的自由意识的基础上的。应该说，他的自由并非像有的人所说的那样，是任意的、无法无天、毫无理由和根据的，而是说这些理由和根据是要与自由选择的行动一起爆发出来的。它不是斯宾诺莎的"必然性"[1]，也不是事先决定的，而是通过自由选择的行动显露出来的。它并不隐藏在任何东西的后面，而是与存在一起显现的。所以"自由是存在的根基，是存在的隐秘一维，在这个严格的体系中，自由归根结底是必然性的深刻意义和真实面貌"[2]。

所以萨特在对"自卑"等经验的分析中（第 587 页以下），得出这样的观点："对所有目的的选择尽管是完全自由的，但是并不是必然地甚至也不是经常地快乐地进行的。不应当把我们在其中是自我选择的必然性与权力意志相混淆。选择可能是在屈从或不安中进行的，它可以是一种逃避，它可以在自欺中得以实现。我们可以自我选择为逃遁的、不可把握的、犹



①阿德勒（A. Adler，1870～1937）：维也纳心理学家、精神分析学家。他受弗洛伊德影响，后与弗洛伊德分道。反对弗洛伊德的性理论，他特别分析了"自卑情结"，以说明某些"精神变态"或"心理变态"（psychopathie）。

豫不决的等等，我们甚至能选择不进行自我选择……不论我们的存在是什么，它都是选择 把我们选择为'伟大'和'高贵'或'低贱'和'受辱'的人，这是取决于我们自己的。"（第 588 页）只不过这些选择永远是在一定的处境中选择的，所以它们都可以被逆溯地分析出原因和目的来。比如选择"自卑"。选择自卑不意味着惬意地满足于一种"平庸的声望"，而是产生并担当揭示这样的自卑的反抗和失望……选择成为一个自卑的艺术家，就是必然选择想成为一个伟大的艺术家，否则自卑就既不会被忍受，也不会被承认。选择成为一个普通的艺术家，丝毫不意味着追求自卑，而是选择结局。"……选择自卑意味着有意识地实现有意志追求的目的和已获得的目的之间的差距，它就和珀涅罗珀一样，把白天做好的东西在夜里摧毁。"（第 589 页）这实际上表明了选择自卑者的自欺的意志，而这种意志并不对立于基本选择，因为只有从自卑这基本选择的背景下，意志才是可以在其目的和原则的自欺中被理解的。萨特要说明："自发意识和意志之间的分离并不是一种纯粹观察到的事实的材料，而是相反，这种两重性开始是由我们的基本自由来谋划和实现的。这两重性，只有在把我们选择为自卑者这基本谋划的深刻统一中并通过这统一才能被设想。"（第 589～590 页）萨特特别指出，这样的分离虽然说明他部分地接受精神分析学家阿德勒①的"自卑性"的思想，承认存在要补偿和掩盖这深刻感觉的行动、著作或混乱的表现等等，但是有三点是坚定不移的：一是禁止将深刻的意识设想为"潜意识"的，它如此的远离潜意识，以至于它构成了意志的自欺。因此，我们不在上述两个方面之间确立潜意识与意识之间的差别，而是要建立非反思的基本意识和依靠它的反思意识



①菲罗克忒忒斯：希腊神话中的弓箭手，赫拉克勒斯的朋友。赫拉克勒斯把弓箭遗传给他。他参加了特洛伊战争，曾经被蛇咬伤。后重返特洛伊，用箭射死帕里斯。

之间的差别。二是萨特要用自欺的概念取代阿德勒所使用的潜意识压抑和无意识的概念。三是对“我思”所表现出的那样的意识的统一，使我们在这个统一没有通过一个更深刻的综合意向重新把握时就不能承认这个一分为二的分裂。而这个综合意向把其中一方面引向另一方面中并且把这二者统一起来。(第590页)所以,自卑情结不仅仅被认识,而且这种认识就是选择。也就是说,“拥有”一种“自卑”的情结,就是选择了比别人低下，一下子就解决了他人在场提出的种种困难，这是因为“自为的存在”作为一个“他为的存在”,它有一个外在,它的自由造成了世界的对象的形象，它承受了这种损失。我们可以再举《禁闭》一剧为例。加尔洵总是为曾经做过懦夫所困扰，他采取了各种方法对待永远压抑着他的“他人”的在场。他选择了补救自己存在的道路，他唯一的谋划就是要说服过于清醒的伊乃丝相信他不是懦夫。但是，他其实完全可以选择对伊乃丝的注视无动于衷，那他的谋划就是要用自欺否认他的“他为的存在”，而且说服自己相信自己对于伊乃丝的相异性，也就是说装着在与伊乃丝不同的世界中，而不可能有任何的交流。这也是加缪的《异乡人》中的墨而索的情况。其实墨而索对他人存在的冷漠并不是偶然的，因为他完全可能只此一次地选择为懦夫，也用自欺或假定去揭示他的“他为的存在”所要承担的责任。但应该明白,这种选择和“自卑”的选择一样都是非反思的,也就是“构成”的,无论如何,原始的选择是第一级的。这些都和“自卑”一样,其实选择“自卑”的立场是为了掩盖想要“崇高”的意志。意志是第二级的，表示了一种改变自身原始谋划的改宗。萨特在这里还举了纪德小说中的人物菲罗克忒忒斯①的例子，他曾要放弃仇恨和基本谋划，



①参见《罪与罚》,中译本,岳麟译,上海译文出版社 1982 年版,第 631 页。

甚至存在的理由和存在的瞬间，后来终于采取了自己复仇的行动。还有陀思妥也夫斯基的小说《罪与罚》，书中主人公拉斯科尔尼柯夫是个人主义的反抗者，生活在社会底层。他杀死放高利贷的老太婆，幻想突破社会道德和法律的约束，取得权力“:权力只给予敢于去取得它的人。”后来经过痛苦的心理折磨，他选择去自首，这个自首就是经过反思为着一个目的的“行动”:“不错,我犯了法……那么许多不能继承权力而自己夺取了权力的人类的恩人甚至一开始行动就应该被处死了。可是那些人成功了，所以他们是正义的。可我失败了，因此，我没有权利让自己采取这个行动。”①他问自己“:当时为什么不自杀,为什么不投河,而宁愿去自首?”他宁愿认为这也许仅仅是本能的重负，他不能卸除这种重负，也无力越过它。这就是他的选择的结果。自由就是在这些瞬间爆发出来的，旧的谋划从这个瞬间开始就留到了我的后面，成为了我的处境，我彻底地改变了我的谋划，也就彻底地改变了自己，成为了一个新人，也就是所谓的“改宗”。这样的瞬间给我们的自由提供了最明晰和最生动的形象。需要说明的是，意志只能够影响到派生的结构，而永远不会改变它从中脱胎出来的原始谋划，这就和一种定理的结论不能够反过来对抗和改变这个定理一样。(第 593 页)

萨特于是对他的自由本体论作了总结：

1)人的存在应该归于“作为”。萨特指出,其实 19 世纪的心理学家们已经指出了意向、关注、知觉等等的主导结构，萨特认为他们不无道理，只不过运动本身就是活动，在人的存在中没有任何既定物。人的存在是由行为（作为）构成的统一体，就是人在不同的处境中表现自己的不同方式。阿兰曾经



①行为主义(behaviourisme):Andre Tilquin 认为，行为主义有五个特点：1 物质和决定论的一元论。2.心理事实向机体、处境和任何作为“适应”的行为观念之间的互相作用的还原，这种观念不仅仅被规定为对一种行动的反应，而且是主动的回答，它的功能是或通过制造它的对象的改变或通过机体本身的改变使这个行动中性化。3.肯定神经体系是通过“满弧”运行的，而传出能量不能在神经中心消失，而且它也不能在其中制造是传出神经流诞生的现象。4.作为实践科学的心理学的概念，梳理了人们可用以预见反应的各种规律，因为它认识了刺激，或者在认识反应的过程中规定刺激。5.动物和人的生活的连续性，通过变革从一个到另一个的过渡。参见《美国反应心理学的起源和发展——行为主义》,1942 年

②雅奈(Janet,1859~1947),法国著名心理学家。他提出 socius 的重要概念，意为自我的社会形象。

③威廉·詹姆士(William James,1842~1910):美国实用主义哲学家。他创建了哈佛大学心理物理实验室，可说是行为主义的起始。

④铁钦纳(Titchener,1867~1929):英美心理学家,1926 年开始使用格式塔来说明形式心理学。是冯特(Wundt,1832~1920)的学生，主要致力于实验心理学的研究。

说过“显现,是通向存在的道路,而且是唯一的道路。”行为主义①认为心理学就应该研究处境下的行为，行为主义不单纯是行为的科学，而是哲学甚至形而上学的理论。还有雅奈②,他把人的情绪归结为一种行为的落空和意识到这种不适应性日趋严重的理论。他把行为放在第一位，意识放在次要地位。他认为心理学就是关于人的行为的科学，这和威廉·詹姆士③的理论相近，詹姆士认为情绪是心理的混乱和对这种混乱的意识，一切心理现象必然在有机体的某种反应中表现出来。萨特不同意他们的部分在于，他认为他们都没有用意识的原始活动来建立我们和世界的关系。各种人的情绪实际上就是意识的一种行为，情绪的行为表现了超越性和意向性，也就是在处境中的逃逸意向。格式塔心理学家铁钦纳④也说过情感性的行为。但萨特还是认为他同样没有注意知觉的问题，知觉从来不是在对世界的态度之外的。所以，人的存在不是首先为着行动的,存在,就是行动;停止行动,就是停止存在。

2）人对行动的规定本身就是行动，因为人的存在就是行动。如果否定这点，那就是在人的存在的起源放进了一个给定物。行动的存在就包含着它的自律。这是自由本体论不可否定的原则。

3)行动是有意向性的，是被意向所规定的。意向是超越给定物而奔赴要获取的结果。心理学家的错误就在于他们把意向当作事实状态。意向实际上是从给定物出发从非存在中（可能）取得其全部的意义。而意向和意向的区别只有通过目的才有可能。这就说明，人的存在的基本结构的意向在任何情况下都不能通过既定的东西来解释，只能通过它的目的来解释，因为意向就是在自我之外设定它的目的的结构。意向



在选择显示它自己的目的时使自己存在。

4）由于意向使对目的的选择而且世界通过我们的行为被揭示，所以，正是对目的的意向性选择揭示了世界，而世界则是根据选定了的目的而揭示为这样或那样的。照亮世界的目的是一种要获得但尚未存在的世界的状态。应该注意的是，意向是对目的的正题意识，但它只能在使自己非正题地意识到它固有的可能性时才能成为这种意识。比如我肚子饿了，我的目的自然是一顿美餐。但我在这尘土飞扬的道路上步行去找美餐，我是在这路途之外谋划美餐的，这条路通向作为其意义的美餐。但这只有相应于我非正题地谋划我自己用美餐的可能性才能被把握。意向由于一种双重而统一的涌现从尚未存在的目的出发照亮了世界，并且通过对其可能的选择自我定义。（第 595 页）

5）如果给定物不能解释意向，意向应该通过它的涌现本身去实现和给定物的分裂，无论这个给定物是什么。说到底，人的存在就是行动，而行动就是与给定物也就是与“自在”决裂，而人在与给定物决裂时，在非存在（可能）的光明照亮给定物时，使得世界上有了给定物的存在。

6）揭示只在虚无化范围内显现的给定物的必然性是前面描述的内在否定。意识如果没有给定物的存在，它的存在也是不可想像的。但应该注意的是，这决不意味着给定物制约着意识：意识对给定物的否定，是作为从某种存在着的给定物那里的脱离和对某种尚未存在的目的的介入而存在的。另一方面，这种内在否定只能是一个永远处于对自身的后退中的存在的事实，是对自身的否定。所以，它与任何‘给定物’都是没有联系的。这就是说，自由不是一种给定物，不是一种属



①康德的自由建立在先验道德原则上：1．不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的法则永远同时能够成为一条普遍的立法原理；2 你需要这样行为，做到无论是你自己或别的什么人，你始终把人当作目的，总不把他只当作工具；3 每个有理性者的意志都是颁布普遍规律的意志，即“意志自律”。康德的三条道德律最终集中在‘自由’概念上。参见《西方哲学史新编》，苗力田等主编，人民出版社 1998 年第二版，第 549～552 页。

性，“自为”在自我选择中存在。而这种选择在它曾经是的东西上面是找不到任何救助、任何支撑点的。自为是自由的。人永远应该被理解为正在进行中的选择。但是，自由之为自由仅仅是因为选择永远是无条件的。

7）自由选择是荒谬的。这是因为，自由就是对自己存在的选择，但它不是这个存在的基础。人不能不进行自我选择，甚至不能拒绝存在(自杀其实是对存在，即对‘自在的存在’的选择和肯定）。而选择之所以荒谬，并不因为它是非理性地存在，而是因为它没有不选择的可能，它在理性之外。自由因此不单纯是偶然性，而是对偶然性的永恒逃离，是偶然性的内在化、虚无化和主观化，这样被改造了的偶然性就过渡到无动机的选择之中。

8）对自由的谋划是基本的，因为它就是我的存在。原始的谋划是整体，是应用现象学方法来解释的。这就是下一章要讲的“存在精神分析法”。萨特在这里批评了康德①的“心智特性的选择”。康德的自由独立于自然规律，不受自然规律支配，意志自己决定自己。康德的道德律以意志自由为前提和基础，认为自由是绝对命令的根据，是作为目的存在的有理性者的本质。有了自由，人才能根据理性‘自己立法’，对自己的行为进行自觉的决定和选择，使道德律成为自觉的实践活动。康德说“所谓自由就其宇宙论的意义而言，我指为‘自发地创始一种状态’之力量而言。故此种因果作用其自身非如自然法则所要求，在时间中有其他原因规定之者……自由乃纯然先验的理念：第一，此等理念决不含有假自经验之任何事物；第二，与‘任何经验中所不能规定或授予’之对象相关。……理性自行创造一自发性之理念，此种自发性之理念能由



①参见康德:《纯粹理性批判》,一、《先验原理论》第二部第二编第二章第九节“:理性之统制的原理之经验的使用”,三“解决关于‘宇宙事皆自其原因而来其所有总体’之宇宙论的理念”(中译本,蓝公武译,商务印书馆1993年版,第392页)。

其自身创始行动，而无须依据因果律，由先在原因以规定其行动者也。……自由之实践的概念乃以此先验的理念为基础，且‘自由所以可能之问题常为其所包围烦困之种种难点’之真实原由实在此种先验的理念之中。自由就其实践的意义而言，乃脱离任何感性的冲动所加压迫之意志独立。盖意志在其受动的被激动时，即为感性的动机所激动时，为感性的；若受动的使意志成为机械的必然时，则为动物的。人类意志确为感性的，但非动物的，而为自由的。盖感性并未使其行动成为机械的必然。故在人中实有一种脱离感性的冲动所加任何压迫之自决力量……现象在规定意志时，自当在意志之行动中发生现象所有之自然的结果，且使此等行动成为机械的必然。故否定先验的自由，必因而消灭一切实践的自由。”①萨特认为，自由的选择的结构必然意味着选择是在世的选择，是从乌有出发对抗乌有的选择，不是选择乌有，而是作为选择自我虚无化。如果真正明白现象是绝对的话，也就是说，只有显现出来的才是真正的存在的话，那世上就只有现象性的选择。而且，基本谋划由于没有支撑点又没有跳板，为了存在就必须不断地更新，所以人就永远在进行自我选择，永远不能作为已被选择定了的存在，否则，就又会落入单纯的自在的存在之中。

综上所述，可以把萨特的自由简归为三点：首先，自由只被设想为给定物的虚无化，是内在的否定和意识，加入到把意识规定为是对某物的意识的必然性中。其次，自由是选择的自由，不是不选择的自由。不选择就是选择了不选择。这就是自由的荒谬性的来源。最后，自由只有从处境出发选择才能得到理解，这就是自由与人为性的关系问题。

2. 自由和人为性:处境

萨特的自由是选择行动的自由，是不受任何条件限制的选择的自由。但是为什么常常会有这样的情况：人们会感到自由在不同程度上受到了限制。比如我不能自由地逃避我的阶级、民族和家庭，不能自由地克服一些最无意义的欲念或习惯；比如我出生于工人家庭，生为法国人，患有遗传性梅毒或肺痨等等。而且为什么我们经常看到，人们选择采取了相同的行动却会得到完全不同的结果呢？这样，我们就遇到了“处境”的问题。这就是说，尽管人看起来是‘自我造就’的，他还是要被诸如气候、土地、种族、阶级、语言、所属的集团的历史、遗传、童年时代的个人境况、后天的习惯、生活中发生过的大小事件所限制的。

萨特的‘自由’带有浓厚的笛卡尔色彩。他认为“笛卡尔是第一个同时承认意志是无限的并应该‘先努力克服我们自己而不是命运’的人。”(第 600 页)笛卡尔说过“我体验到，在我之内只有意志是达到我领会不到会有什么别的东西比它更大、比它更广的了……如果我把意志形式地、恰如其分地对它本身加以考虑的话，那么我就觉得它就不是更大，因为它仅仅在于我们对同一件事能做或不能做，或不如说，它仅仅在于为了确认或否认、追从或逃避理智向我们提供的东西，我们做的就好像并不感觉到有什么外在的力量驱使我们似的。因为为了能够自由，我没有必要在相反的两个东西之间选择这一个或那一个上抱无所谓的态度，而是我越是倾向于这一个（无论是由于我明显地认识在那里有善和真，或者由于上帝是这样支配了我的思想内部），我选择得就越自由，并且采取了这一



①参见笛卡尔：《第一哲学沉思集》，中译本，庞景仁译，商务印书馆1998年，第60页。
②这是胡塞尔现象学的用语：在现象学还原之后，超越的实在世界的有效性连同对“这个”的存在信仰都被排除，被视为无效。胡塞尔把这种还原称为“世界之消灭”。之后的留下的“剩余”是“现象学的剩余”，这是现象学的研究课题和研究领域。“剩余”对胡塞尔来说就是“纯粹自我”及其“绝对意识”，属于内在存在，因而具有绝对的确然性。“现象学的剩余”意味着“实在存在”向“意向存在”的转化。萨特借用“剩余”概念，是要说明“自为”在“意向活动”——向着一个目的的谋划的自由瞬间后的“自在”，其实就是“自为”在自由行动过程中不断“剩下”的“自由介入”处境而造成的“人为性”。参见《胡塞尔现象学概念通释》，第414~415页。

个。而且，上帝的恩宠和自然的知识当然不是减少我的自由，而是增加和加强了我的自由”①。但萨特不采纳决定论者的陈述。他认为，世界上的事物的敌对系数是非常普遍和巨大的，但这不能成为反对我们自由的根据。如前所说，敌对系数的显现是由于我们，也就是目的的先决地位。正如萨特那段著名论述所言：“……这有如一块岩石，如果我想搬动它，它便表现为一种深深的抵抗，然而，当我想爬到它上面去观赏风景时，它就反过来成为一种宝贵的援助。从它本身来看——如果甚至有可能观察它本身能是什么的话——它是中性的，也就是说它等待一个目的的照亮，以便表露自己是一个对手还是一个助手。”（第601页）所以这些“天然存在物”尽管一开始就可能限制我们的行动的自由，但是我们的自由本身设定了这种限制的框架、技术和目的，是我们的自由构成了它后来将碰到的限制。这里萨特还指出了分析之后存在的不可称谓而且是不可设想的属于自在的“剩余”②。在萨特看来，“剩余”在我们的自由照亮的世界里使得这一块岩石更利于攀登而另一块则不是这样。当然“剩余”并非一开始就是自由的限制，但多亏了它，自由才作为自由涌现出来。这说明，可能的目的的谋划和实现这个目的是有区别、有距离的。“通过存在物，自由既与其追求的并且显示出它是什么的目的分离又可达到目的。因此，自由在存在物中发现的抵抗对自由来说远非一种危险，而只是使自由作为自由涌现。只存在介入到抵抗的世界之中去的自由的自为。在这种介入之外，自由、决定论、必然性这些概念都会失去它们的一切意义。”（第602页）

另一方面，要注意这一点，那就是“是自由的”并不意味着“获得所要得到的东西”，而是自己决定去要求。比如说一个



囚犯有被释放的自由是荒谬的，但可以说他有越狱的自由。也就是说，必须要区分选择的自由和要获取什么的自由。选择的自由和获得的自由之间存在着本质的区别。

“自为’是自由的。但这并不意味着‘自为’是他自己的基础，自由应当决定‘自为’的存在。这是必然的，因为自由决定存在，不仅仅是目的的选择，而且是对作为自由的对自身的选择，设定自由的可能性。这里就有一个很荒谬的论点：“设定自由的可能性和不是自由的可能性在自由选择其中一个可能性之前，也就是在对自由的自由选择之前是平等地存在的。”（第 604 页）那么只有自由是一个先决的东西，因为它需要一个在前的自由来选择它。“我们是进行选择的自由，正如我们在前面说过的，我们被抛进自由，或者像海德格尔说的那样是‘被遗弃’的。正如人们看到的，这种遗弃的根源只是自由的存在本身。因此，如果人们将自由定义为逃避给定物，逃避事实，就有一种逃避事实的事实。那就是人为性。”（第 604 页）

所谓处境，就是自在的偶然性和自由的偶然性的共同产物，是一种模棱两可的现象。在具体、特定的处境下，很难区分那些回到自由中去和回到自为的原始存在中去的东西。所谓障碍和帮助都是模棱两可的，它们都只有在自由选择的行动中才可获得意义。也就是说，人处处可能遇到的不是自己建立的障碍或帮助，但只是在自由选择中才可遇到。处境就是自由的限制的根据，即自由的人为性。“自由应该在它之后是它还没有选择的那个存在，并且正是在它转向这个存在以便照亮它的时候，自由使这个属于它的存在显示为与存在的充实(完满)相关，也就是说在世界之中存在。我们说，‘自由’不可能是‘不是自由’的自由，也不可能不是‘不存在’的自由。



①亚里士多德认为"形式"不是外观，而是指一切事物的本质定义。也就是说，"形式是某种事物之所以是此种事物的根本条件，即事物的类本质。"(当一块大理石被雕刻家赋予一定的形象后，大理石就不再只是单纯的大理石了,而变成让人欣赏的工艺品,取得了雕像的类本质）。在亚里士多德看来，形式因和目的因是同一的。
②斯多葛派物理学包含宇宙论，也包括神学。依照亚里士多德的形式质料学说，提出主动和被动的原则：被动原则是无质实体或质料是能被接受的水、燃火、土、气元素。主动原则是"普纽玛",贯穿万物的气,不是燃烧的火，而是"具有匠心智慧的火""技术性的火",被斯多葛派叫做"神",是质料中的逻各斯,自然命运,自然性，物质世界的推动力。它是永恒的，是整个质料范围中一切具体事物的制造者

因为实际上，不能够不是自由的这一事实就是自由的人为性，而不能够不存在这一事实就是它的偶然性。偶然性和人为性是一回事：有一种自由在不存在的形式下（也就是说在虚无化的形式下）应该是的存在。作为自由的行为而存在或者应该是世界之中的存在，这也是同一回事，而这意味着自由一开始就是与给定物相关的。"(第 606 页）

关于给定物(le donné),萨特特别要人们注意,给定物的设定，并不能说明给定物制约着自由。给定物不是自由的原因，因为它是完满的，只能是其所是。它不是自由的理由，因为所有的理由必须通过自由的选择行动来到世界上。但它也不是自由的条件，自由的存在是立足于纯粹偶然性的地基上，没有任何实在的东西。它也不是自由的必需质料，那就会成为作为亚里士多德的形式①或斯多葛派的普纽玛②存在，而且要寻找一种质料来加工。而萨特认为，给定物丝毫不进入自由的构成中，因为这种构成使自己内化为对给定物的内在否定。给定物是自由在作自我选择时竭力否认的那种纯粹的偶然性，存在的实存。所以萨特认为，这给定物的实在有三个名称：是那个应该成为它的自为虚无化了的自在，是作为对世界的观点的身体，是作为自为曾经是的本质的过去。而自由选择并不是选择这个给定物，这个给定物是外在的，自由通过自己根据目的所作的选择使得这给定物以这样或那样的方式、在这样或那样光照下、在与对世界本身的发现的联系中被揭示出来。(第 607 页)

由此"处境这个自在的偶然性和自由的共同产物是一种模棱两可的显现，自为不可能在这种现象中分辨出自由所带来的东西和天然存在所带来的东西。同样，事实上，自由就是

一种对它为了逃避而应该是的偶然性的逃避；同样，处境是一个不允许随意定性的天然给定物的自由调整和自由定性”（第608页）。比如萨特举的攀登岩石的例子：岩石是作为抵抗还是作为帮助的自在给定物，只有在谋划中的自由的光照下才表现出来。给定物的抵抗并不直接作为给定物的自在性质而仅仅是作为一种‘指示’（indication）成为可接受的。只有在自由的自由涌现中并通过这个涌现，世界才发展和揭示了能使被谋划的目的的不可实现的抵抗（比如攀登岩石，对运动员来说轻而易举，对新手、对训练差和身体虚弱的人来说就很困难。身体反过来只是在相对一种自由选择时才表现为是训练有素还是缺少训练）。所以自由的悖论就是：“只有在处境中的自由,也只有通过自由的处境。”为了进一步分析‘处境’的问题，萨特具体阐述了处境的具体情况，也就是自由应该是的并且以其谋划照亮了的给定物。处境以几种方式被表露出来：我的位置，我的过去，我的已经被他人的指示决定的立足点(周围),以及我与他人的基本关系(我的邻人)和我的死亡。

1)我的位置

位置表示人的居住地,比如国家连同其土地、气候、宝藏、山川地貌等，其实就是由前面所说的在空间秩序和世界基础上向我揭示的诸多“这个”的特殊本性所定义的。位置是偶然的。比如，我生在波尔多，因为我父亲在那里为官；我生在图尔，因为我的祖父母在那里有家业，我的母亲追随他们生活，因为在她怀孕时，我的父亲去世了。这都说明，对我来说出生和出生为我确定的位置是非常偶然的事情。萨特认为，正确考察‘位置”,应该从一种二律背反出发:人的实在一开始就接受了其事物的位置——人的实在就是某作为位置的事物赖以



来到事物中间的东西。但另一方面，虽然没有人的实在就没有空间和位置，人在事物中接受自己的位置，却不能说人的实在是这个位置的主人。这说明了自由和“人为性”的关系。

萨特认为，唯一能够向我揭示的具体位置，就是绝对广延，就是说由我的被视为中心的位置来定义的。对它来说，距离被绝对地理解为由对象到我的距离，而不是相互的。“唯一的绝对广延就是从我绝对地存在的那个地方出发展开的那个广延。”(第 612 页)就是说，之所以有一种广延，在这种广延的界限内，我把自己当作自由的或不自由的，或它对我表现为协助的或敌对的，只是因为是我使我的位置存在。就是说，如若没有我的选择，也就没有必然性。我在这里，而不是在那里，这是绝对的和不可理解的事实，这种事实起源于广延，就是起源于我和事物的原始关系。这就是纯粹的偶然性事实——荒谬的事实。

但是，另一方面，由于我所是的位置是关系，所以我不能仅限于使我的位置存在，否则就不能在别处建立这种关系，也不能对我的位置相对于它而被定义的对象有所理解。这样绝对的广延就会消失了。再有，位置这个纯粹存在物不是自由的，也不是不自由的，我们无法约束它。它是为了某种作为原始地定义为我的位置的广延的东西来到世界上的，并且严格规定我，我不仅应该使我的位置存在，也就是说，不仅应该在此，而且还应该完全不在此，以能够在彼处，从而显示出我在此处的位置。就是说，我的位置的关系是作为一种在我所是的和我所不是的之间的关系而被说明的。萨特指出，这种为揭示自己的关系能够让我做如下两种活动：首先是逃离我所是的东西，并使之虚无化，以至尽管是“被存在”，我所是的东



①萨特在此借用了一个西班牙语单词 querencia ，意为斗牛场上牛所回归的中心位置。

西仍然能够被揭示为关系项。这种关系不是在对对象的简单沉思中被直接给出的，而是由我们的直接行动（“他们朝我走来”；“我们去追他”；“我离开他”等等)被直接给出的,包含着对我作为此在所是的东西的理解。另一方面，也应该从别的“这个”的此在来定义我所是的东西。比如登山的例子：为了使我能通过我的位置来被定义，我就应该首先脱离自身，以设置坐标，把自己确定为世界的中心。但我的此在不能规定固定和确定事物位置的超越，因为我的此在是给定物。另外，是在我所不是的并使我显示我之所是的世界中，通过内在的否定以脱离诸种“这个”。并不是给定物引起了我们的感知，相反,为了有一个显示了到我所是的此在的距离的‘这个”,要除去‘给定物”上面的遮蔽,内在否定是首要的,也是自发的。所以虚无化、内在否定、向我所是的此在回归的决定，这三个行动是一回事。我的自由向我提供了我的位置并把它定义为我所是的位置，因为我只能完全被限制在我所是的那个此在内，因为我的本体论结构就是不是我所是而又是我所不是。

萨特再次明确，这个超越位置的决定，只有在相对一个目的时才能发生。我的位置的意义只有在目的的照亮下才有意义。但这种位置是“流放”的。萨特举了莫里亚克的小说的例子。他的作品中的主人公常常是一个作恶的人，通过一系列的事件而趋于善,回到‘人’的位置,就像斗兽场上受伤的野牛总是要冲回斗兽场中心的位置①那样。

我的位置在自由没有限定它之前是不存在的，它只能通过我的自由选择才能在我面前揭示出来。所以自由是对“人为性”的感知。其次，萨特认为，只有在自由发现人为性的行动中（即把人为性感知为位置的行动中），被确定的位置才可



以表现为我的欲望的障碍，是自由选择本身确立我们承受的障碍。比如，侨居法国的人要离开法国去阿根廷，人们说阿根廷很远,这个“远”总是针对某种自由选择而言的,是一个住在法国想去阿根廷的目的而言的。自由提出目的，自由本身使得我们所在的位置对我们的谋划显示出是可克服的还是难以克服的主力，关键在于自由选择的起点。比如从美国到纽约的计划，对一个蒙一德·马松德小职员和一个富足农民来说就大不一样。对前者可能会是不可逾越的障碍，而对后者，就可能是轻而易举的了。就是说，无论如何必须有一个自由选择的起点。这些都说明：“没有人为性，自由便不会存在——作为虚无化和选择的能力；而没有自由，人为性便不会被发现，甚至不会有任何意义。”（第 617 页）

2 我的过去

我的过去是指每个人拥有的业已成为既定历史的东西。人的过去是不可补救的。从黑格尔的“我的本质就是属于过去的”思想出发,萨特认为,存在就是曾经存在。没有过去,我就不能设想自己；没有过去，我就不能思考有关我的任何东西：一方面，我思考的是我所是的东西并且我是属于过去的；另一方面，我是一个使过去成为自我本身和世界的存在。比如，我从海军学校毕业，成为海军军官。那么，我以后的任何重新考虑自己的时刻都要被介入到这个过去之中。比如我辞职或自杀，其实是否定这个过去的极端态度。（第 618 页)和我的位置一样，我的过去是针对选择的目的而言的，即针对我的现在的选择。也就是说，为了使将来成为可实现的，过去就应该是不可挽回的。

所以萨特认为，相对自由来讲，过去有两个特点：首先



在不是对存在的意识的意识中是空无所有的。过去如果没有自由的选择就不成其为过去，是通过向将来的谋划把过去保持为存在。其次是我的存在在我的存在中是在问题之中，就是说，没有任何不被选择的东西可来到我身上。过去指相对被选择的目的才是其所是，比如我以前得过的疾病。这就相当于柏格森的记忆的‘纯’质料。不过萨特认为这种质料的表露只能在一个包含这种质料的纯粹显现的谋划中并通过这个谋划才有可能。

过去的意义紧密地依赖我现在的谋划。但这丝毫不意味着我可以随心所欲地改变我以前活动的意义，相反，这意味着我所是的基本谋划绝对地决定我应该是过去对于我和别人来说所能拥有的意义。比如对我 15 岁的神秘危机是过去了的偶然事故，还是未来转变的第一个征候的决定，是根据我以后的选择而定的。比如谁决定偷窃之后我被囚的日子是有益的还是可悲的？谁决定旅行的教育价值？谁能决定一个爱情誓言的可靠性？谁能决定一种过去了的意图的纯洁性呢？这一切都根据我用来照亮它们的目的来决定。

萨特形象地把过去比做一种纪念碑式的东西，是一种延缓的东西。过去的价值、秩序和本性是历史性选择。说人类社会是历史性的，不仅仅是由于人类社会有一个过去，而是由于它们将过去看做是纪念性的。比如美国因为看到获利机会而参加第一次世界大战，它是实用的。但在这实用的谋划之光的照耀下，恢复了美国和法国以前的关系，并赋予这些关系“一种美国人偿还法国人过去的一笔债务”的意义，这样，这个介入就成为历史的事件了。再比如，第二次大战的爆发使得 1918～1938 年这段时间得到了“两次大战期间”的命名。再比



如，如何看待巴士底狱的攻占？这个事件过去了，它总是要等待着后来的介入行动照亮，获得各种意义。所以社会的过去的意义永远是处于“延期的”状态。个人的过去也同样，人也有一个纪念碑式的和处在延期状态的过去。正如希腊悲剧家的剧中的警句所言“：没有任何人在死前被认为是幸福的。’因为，幸福（痛苦等也一样）的定义只能针对一个过去，在下这个定义的瞬间，就成为了过去的状态，人就要从这个过去出发进行自由的行动。“自为”的永恒历史化是对这种永远脱离自在的自由的永恒肯定。卡夫卡的《诉讼》一书就是要弄清楚这个自由选择的意义。人永远处在诉讼的状态之中，是自由的，就是永远即将自由行动。萨特还有一个很著名的例证（第 625 页）：一个在复辟时期只领半饷的老兵，他是从俄国战场回来的作战英雄。这个老兵的过去等待着未来的自由选择。若老兵选择了最终希望帝国重获胜利的道路，并参加了阴谋活动促进这个选择，宁愿要半饷而不要全饷，于是，他的选择就把他在俄国作战的过去选择为光荣的、英雄的过去。而另一个人相反，他归顺了新朝政，那他就要把这过去选择成为羞耻的一页。他们从同一个过去出发进行不同的选择，他们今天的选择就是要选择一个与他们过去相称的现在。而我们就是在今天的目的的指引下选择我们的过去。其实，社会和人的历史都是在谋划的自由的光照下阐明历史，使自己历史化。这也说明，谋划，事实上就是要求过去，要求通过次级的行为来实现过去，对过去的要求是假设的命令：“如果你希望有这样的过去，那你就这样或那样的行动吧。’所以，不是过去决定我的选择，我的存在是从将来出发的，过去不能阻止我自由选择。如果我是瘸腿，看起来我不能自由选择我的过去，但瘸腿



①柏格森在《物质与记忆》中区分了两种记忆机械的记忆和纯粹的记忆。机械的记忆是身体器官的习惯，习惯性的重复（比如走路）；而纯粹的记忆则是对生活全过程的反应，是精神的创造活动。大脑不是记忆的储存器，它起的是交换和过滤的作用，只保留那些与将来行动有关的印象。记忆是精神性的印象，知觉的对象是物质性的，记忆中的印象进入知觉，知觉按过去的印象选择反映对象。而身体是融入这个世界的物质载体，感觉和运动位于这个载体的特定部位“我的现在对于我来说是一个绝对确定的东西。”身体位于影响它和它影响的物体之间，是活动的中心，是接受印象的地方“处于发展中的‘生成的连续性’，就是现实本身。”人的身体处于物质世界的中心。由于这个中心的存在，我们才感受到物质世界的流动性。感受是说在活的生命过程中，周围世界进入人的绵延。还可参见《重新发现直觉主义》，尚新建著，北京大学出版社 2000年版。

的意义是我现在给予的，我只有选择需要用腿的现在，才能在行走中意识到我是瘸腿。这里，萨特认为选择无限定可鄙地逃避传统（我那时多傻！我曾经多坏）和选择拒绝逃避，拒绝“拒绝”都是没有真正地自由选择，前者倨傲地和轻描淡写地对自己的错误进行忏悔，而后者则把自己的存在与过去相等同，把过去选定为是他们所是。

所以萨特总结说，和位置一样，当‘自为’通过对未来的选择赋予其过去的“人为性”一种价值、一种等级的秩序和一种人为性由之出发而导致自己活动和行为的即刻性时，过去就和处境融为一体了。

3 我的周围

萨特首先指出，不应该把我的‘周围’和我的‘位置’相混淆。我的“周围”是包围着我的诸多事物一工具连同它们的敌对和工具性的固有系数，它们是我周围的与我相异之物。我在占据我自己的位置时，也为发祥周围奠定了基础；在改变位置时，即在自由选择的活动中，我为新的周围的显现奠定基础。这里，萨特提到柏格森在《物质与记忆》①一书中的观点：我的位置的变化会引起我的周围的完全的改变。而周围是在我的自由谋划中，即在我所是的那些目的的选择的界限内，才显现出来。比如我想骑车到达邻近的城市。这个谋划包含我的个人目的，包含对我的位置和城市与我的位置间的距离的估价和为达到目的所采用的方法（努力）。但轮胎漏气，阳光毒热，还顶风，如此等等，这就是没有预料的周围“周围是在我的主要谋划中并通过这个谋划显露的，正是由于我的主要谋划，风才可能显现为顶风或者‘顺风’，正是通过它，太阳的光热才表现为有利的或令人讨厌。”（第 628 页）这样，一个工

具的突然改变和显现就有助于处境的彻底改变。比如我的轮胎漏气，我与邻村的距离就突然起了变化，我得用步来量了。可能我想见的人我会碰不见了，或者我会放弃这次访问。这说明了对自由的限制。但上面已说过：我的选择的自由，不能等同于我获得自由。我的周围无论如何是与我的选择相关的，或者说它是在我的自由选择中显现的，是我发生变化的契机。那么周围的变化能够引起我的谋划的变化在两种情况下才有可能：首先，那些改变不能导致我放弃我的主要谋划，而这些主要谋划反过来衡量了这些变化的重要性。比如，我因乌云密布改变了郊游的计划，那也因为它们在一种自由谋划中被把握了。显现的和消失的对象在任何情况下都不能引起对一个计划的放弃，即使是部分地放弃。即使刽子手也没有免除我的自由，这并不是说可以绕过困难，弥补损失是可能的，而仅仅说明继续向某一个方向前进的不可能性是自由地构成的，通过我的放弃自由这种不可能性来到事物之中，而不是要坚持的行为的不可能性导致我们的放弃，是我们的自由放弃的。(第 629～630 页)这还是说明,给定物的在场远不是我们的自由的障碍。萨特在这里重提了他在导言中的“本体论证明”，他予之以更加广泛和深入的意义。“如果有对某种事物的意识,这‘某种事物’一开始就应该有一个实在的存在,也就是说，不是相对于意识的存在。但是，现在我们看到，这个证明有一个更加广泛的意义：如果我应该能够做某种一般的事物，那么我就应该在一些其存在是不依赖我的一般存在的存在上面，特别是那些不依赖于我的行动的存在上面进行我的活动。我的活动能够向我揭示这种存在，它并不制约这种存在。是自由的，就是为了改变而‘是自由的’。因此自由



包含着要改变的那些周围的存在：要越过的障碍，要使用的工具。”（第 630 页）周围的一切，自由只有通过自由选择来解释它们的存在的意义。而周围是天然的，以便能有自由。是自由的，就是为了作为而是自由的，就是“自由的在世”。这可说是“行动的本体论证明”：一切行动都是对某物的行动，就是要把自在的周围改变成为是障碍或帮助的行动。也可以说，自由就是“改变的自由”。行动针对的给定物是自在的，所以从本质上讲，这种“改变”的自由就暗含着承认、预示不依赖它作用的给定物是自在地存在的。就是说，这种内在的否定将自在揭示为独立的。自由其实就是与“异于自身的东西”打交道。自由谋划就是一种预料到的并接受事物抵抗系数的谋划的作为。这样，自由行动的谋划就处于将世界事物的自在特性的理解为某种不可预测的抵抗。比如我计划去邻村见皮埃尔，从那时起，轮胎的爆裂、逆风这些可预测和不可预测的事故就在我的计划中被确定，并成为了我的计划的意义。另一方面，如果我要经过的路被洪水或塌方等阻断，我还要走一百里路，从这个意义上讲，不可预测已经被预测了：在我的计划中，某种留给不明确性的余地“已经作为不可预测的东西”被造成了。这就像古罗马人在他们的庙宇中为陌生的神留下一个位置一样，这是我的谋划所致。人们就可说，人的实在的确不应该对任何东西感到吃惊。实际是我们的自由决定我们自己对某事物要惊讶。这说明自由选择的谋划还是开放的。尽管自由谋划是个体的，仍然在自身中包含着今后变化的可能性。任何计划都在其结构中包含着对世界事物的自立性的理解。

“自为”通过自己的涌现，使“自在”来到世界上。通过我



们的涌现创立的虚无化的各种不停的花样而和自在的实在分离了:世界、空间、时间、潜在性。我们被在场的东西包围着。而除了我们的自由，没有任何东西能够把我们从事物中分离出来：正是自由使得世上有了事物连同它们的冷漠、敌对等，也是自由使得我们不可避免地和事物相分离。萨特总结了三点：一是我的自由的谋划不会在事物中补充任何东西，它使得世上有了事物；二是自由使得这些事物在经验中被发现，即以世界为基础在一种时间化的过程中连续显现；三是自由使事物表露为不可触及的、独立的，被我发出的和我所是的虚无本身分离于我。这都说明“自由命定是自由的，也就是说只能在自我选择为自由时才有事物，才有一种自由本身在其内部就是偶然性的‘偶然性的充实’。正是通过假定这种偶然性和它的超越，这里才能同时有一种选择和处境中的事物的结构……于是，我绝对是自由的并对我的处境负有责任。但是同时,我永远只在处境中才是自由的"(第 634 页)。

4) 我的邻人

在受到邻人纠缠的世界中生活，并不仅指我随处可以碰到他人，更重要的是要说明介入到一个世界中去，而这个世界的工具性复合能够拥有一种并非我的自由谋划所首先给予它们的意义。这个世界已经具有意义，这个意义不是我给我自己的，但我和这个意义是有关联的。在有他人存在的世界中存在，这是原始和偶然的事实，研究它对组成我的具体处境起什么作用呢？萨特提出了三个层次的实在：首先是已经有意义的工具(比如火车、火车时刻表、艺术作品、征兵动员告示等等),其次是我发现的已经属于我的意义(比如国籍、血统、健康状况等），最后是这些意义归结到的作为参照中心的他人。



问题的复杂就在于我不仅仅是属于在我固有的目的的启示下被发现的世界，而且我还不能不相关于和这个世界作用相同但又有本质不同的“我的邻人”。我与他人的关系并不是简单的单子和单子之间的关系，因为那就意味着一种暗藏的唯我论。意识的多样性就决定了在我的世界里除了纷繁众多的可能意义外还存在着别的事物：存在着作为并没有被我发现的而对我表现出来的对象的意义。比如我在城市中生活，会发现街道、房屋、商店、交通工具、指示牌等等，它们和天然的岩石是不同的。当我在街道拐角看见一座房屋时，这并不是仅仅揭示一个天然物，不仅仅使得街上有一个这样那样的“这个”，因为那时表现出来的对象的意义对抗着我并总是独立的。这里的意义也是偶然的，独立于我的选择，和‘自在’的意义相同，而这个意义在我体验到它之前业已存在。比如“减速，危险”“注意，学校”“前面有横沟渠”，我遵循这些指示，其实是遵循他人向我提供的指示行动，否则就会出问题。这就是在事物的敌对系数之上又加上了一种纯粹人类的敌对系数。（第 636 页）萨特认为，如果我屈从于任意一个人的实在的目的，那我的存在本身就发生了变化，而世界也发生了变化。这样，我的自由就全面地离开了我，不再有在我的自发性的自由选择周围的作为有意义的世界组织的处境，而是有一种人们强加给我的状态。这就是应该注意的我的邻人。

我在有他人的世界生活，我对这个世界的从属具有一种事实的价值，这个价值归结于他人的世界上的在场这个原始的事实，但这个事实不能从‘自为’的本体论结构那里推出来。虽然这个事实只会使我们的人为性的根扎得更深，它也不是来源于我们的“人为性”的。他人的存在的事实本身导致了技



①萨瓦现为法国南部的一个省，是法国勃艮第人的最早居住地。

术的集体性的事实。人为性在这个水平上通过我在一个世界中的显现而表现自己，这个世界只有通过集体的和已经形成的技术才对我揭示出来，这种手段旨在按一种其意义已经在我之外被定义的样子使我把握世界。（第637页)这样一些技术将决定我属于一些集体：属于人类，国家集体，职业和家庭团体。这里萨特实际上受的是海德格尔的影响，他认为对人类的归属是用非常基本的和一般的技术来定义的：会走，会拿，会判断所察觉到的对象的形状和相对的大小，会说话，会区别一般的真假等等。

萨特重点谈到和他人的关系中的‘语言’问题。语言就是一种‘集体的技术”,不过,我们不是在这种抽象和普遍的形式下占有这些技术的。会说一种语言，并不是只会称呼和理解一般的字词，而是会说某种语言，表明他属于国家集体层次上的人类。此外，会说一种语言并不是具有由字典、由学院语法学家们所定义的语言的抽象的和纯粹的指示，而是通过地方的、职业的、家庭的筛选和改造将它变成自己的。比如我们的国籍，国籍意味着我们属于的家庭、地区、职业等。言语就是语言的实在,是方言,是行话和土语。反之亦然;‘方言的真理是语言，语言的真理是言语。这意味着，使我们的属于家庭和地方表露出来的具体的技术推回到更抽象更一般的结构，这种结构把它们构成意义和本质，这意义和本质又归属于其他的更加一般的结构，直到人们达到使任何一个人的存在把世界化归己有的任何一个人的技术的单纯普遍完满的本质”（第638页）。比如，萨特举法国人为例。从某种意义上讲，是法国人，只不过是萨瓦人①的真理。而萨瓦人则不仅意味着住在那里的山谷，而且寓于其他诸如冬天滑雪、乘雪橇工具等事



①参见陈嘉映:《海德格尔哲学概论》第八章第四节“当代技术社会”,三联书店 1995 年版,第 355~373 页。
②萨特在此说到了波朗的有关论述波朗(Paulhan,1884~1968) 法国作家,曾任《法兰西新杂志》主编,是法国当代语言、文学和艺术批评的重要理论家。在二次大战中,他创建《新杂志》和子夜出版社,思考文学创造和文字的问题。这里提到的《达尔贝斯之歌》(达尔贝斯是比利牛斯山附近地名,属上萨瓦省)是他 1941 年的作品。他指出:“完整句严格作为诸词的‘共同场所’,并不是先于词的使用而存在的。如果人们处于作者的观点,通过产生一种指示或再创造的活动而不停留在考察这种活动的要素本身,看到要表达的事情并且最急切地去表现,那句子就失去了它们平常和俗定的特性”。

情,也就是以法国式的方法行事。同样,山头和雪场只有通过一种技术才能被领会,这就显露了滑雪场的法国意义。所以,萨特在这里谈到的包括语言在内的“技术”受到海德格尔存在论有关思想的影响。海德格尔①认为“一切产出都植根于去蔽”,技术是去蔽的一种方式。在萨特那里,技术不仅仅是人利用的一种手段,而且应该就是人的存在显示本身,是对隐藏本质的揭示,也就是对‘人为性’的揭示。在‘我的邻人’这一处境中,技术其实是显示或者说揭示了另一种类型的“周围”——“他人”。

另外,语言学家们似乎把语言当作一种既定类型的语音的或语义的一些恒常的东西和畸变公之于世,好像词和句法的规则是带有其意义和历史的个别的实在。而萨特认为,诸个体对语言的进化并没有多大影响。其实心理学家早就注意到,词不是语言的具体元素(包括方言,甚至畸变的同族词),语言的基本结构是句子。其实是在句子之中,词才能获得一种指示的实在的功能。词只在使它一体化的复杂和活跃的组织之外才有一种纯粹潜在的存在,它不可能在由此形成的运用之前在一种意识或者一种潜意识“中”存在:句子并不是由词造成的。这是要说明:“无论词、句法,还是‘现成的句子’,都不能在人们使用它们之前存在。有意义的句子是语言单位,句子是只能通过向着一个目的超越一个给定物并使之虚无化而被设想的构造活动。②在句子的启示下理解词,这严格说来恰恰就是从处境出发理解任何一个给定物,并且在原始目的的启示下理解处境。理解和我说话的对方所说的话,事实上就是理解他所‘要说’的东西,也就是赞同他的超越性的运动,就是把我连同他一起抛向一些可能,抛向一些目的,随

后又回到为了通过它们的功能和目标来理解的这些被组织起来的诸种手段的整体"(第 640~641 页)。比如,口头语言是永远要从处境出发来理解的(时间、时代、位置、周围以及对城市、省份、国家的处境的参照在说话之前就已经确定了)。比如皮埃尔说'事情不好",这都说明,听人讲话,就是'与之讲话",因为人们一开始就向着诸多可能去自我设计,从世界出发去理解。这样,从根本上讲,我的自由谋划具有'他为'的一些专门法则,这些法则本身又在一种原始综合内部才能起作用。所以,"句子"说到底是一个事件。在人说话之前句子中是不可能有说话的法则的,法则只能在句子说出来时得以显示。所有的讲话都是一种指示的自由谋划,这个谋划属于个别自为的选择,并应当从这个自为的整体处境出发来说明。所以,"自为"并不是从一种先天给定的人的本质出发构成自身,而是相反,在自我选择的努力中,支持了某些使'自为'成为一个人的存在的社会的和抽象的特点,而"自为"与人的本质的因素一起来到的必然联系,也只能在自由选择的基础上出现。所以,每一个"自为"都要在自身存在中对人类的存在负责。社会制度也同样,社会制度不是由人与人之间的技术关系奠定的。比如封建制度,不只是一种抽象的结构,而是由千百万忠于领主的人的谋划支持和超越的,即是由于这些人的自由选择而揭示出来的,是他们的超越,照亮、揭示、支持并实现了这个抽象的结构。而"自为"在超越抽象结构奔赴一个目的使自己成为人类、民族、阶级、家庭中的一员。

另一方面,还有人与他人之间的关系问题。如前所说,他人的存在给我的自由带来了事实上的限制。我的自由的限制不是他人的行动带来的,比如拷打、酷刑并不能剥夺我们的自

由，我们只能是在拷打、酷刑中自由地"屈服"（或者反抗）。再比如面对禁令，这种禁令只有在我的自由选择的基础上并由于这种基础才有意义。由此，萨特指出，对我的自由的真正限制只在于一个别人把我当作对象一别人这个事实，在于我的处境对于别人来说不再是处境，而成为我在其中作为对象结构存在的对象形式这另一个推理事实。我的处境的异化对象化，我的为他的存在中的自为的存在的对象化代表了我的自由的限制。这就是说，"只有我的自由能限制我的自由……我的自由也在他人的自由的实存中发现了它的限制。于是，在我们自己所处的某种水平上，一个自由遇到的唯一限制，是它在自由中发现的。按照斯宾诺莎的说法，思想只能被思想所限制，同样，自由只能被自由所限制，它的限制就和内在的有限性一样，来自它不能够不是自由的这个事实。

这样的论述说明两点：一是处境的异化既不代表一种内在缺陷，也不代表作为天然抵抗的给定物向我所经历的处境中的引入。完全相反，异化既不是一种内在变化，也不是处境的部分改变，它不在事件化过程中显现，我在处境中永远不会与它相遇，而它因此永远不会把自己提供给我的直觉。这就是处境的外在性。二是被异化的处境和我自己的被异化并不客观地通过我暴露和验证。事实是，一切被异化了的东西原则上只能"他为"地存在。也就是说，我不能够在不同时承认别人是超越性的情况下体验到这种异化。（第 654 页）

应该指出，这被他人把握的存在的一维，只能由他人通过语言向我指明。比如，有人说我"平庸"，我是通过他人的直观把握到"平庸"的性质，才能把"平庸"这个抽象的概念用在我自己的身上。实际上这些性质都是"不可实现物"，因为我永



①关于海德格尔的事实性,可参见《存在与时间》第一部第一篇第二章":一般的‘在世界之中存在’——此在的建构"之第十二节"依循‘在之中’本身制定方向,从而草描出‘在世界之中存在’":此在在某一种‘事实上的现成存在’的意义下领会着它最本己的存在。然而,自己的此在这一事实的‘事实性’在存在论上却根本有别于一块石头事实上搁在那里。每一此在全都总是就作为实际此在而存在,我们把实际此在的这一事实性称做此在的实际性。…实际性这个概念本身就含有这样的意思:某个‘在世界之内的’存在者在世界之中,或者说这个存在者在世。就是说,它能够领会到自己在它的‘天命’中已经同那些在它自己的世界之内向它照面的存在者的存在缚在一起了。"(《存在与时间》,中译修订本,三联书店1999年版,第63～64页)关于"事实性"(表示现成事物的实际性)和"实际性"(表示此在生存的实际性)的区别,可参见陈嘉映先生第65页上的注(2)。萨特在此主要还是用"人介入处境的结果"也就是"自由选择的存在"来解释"人为性",实际上是人涉入二者,没有事先的区分。

远不能真正是它们。比如我在流放多年之后才可能对“不在巴黎”而感到深深的失望，而我却是在外的。当人们对我说“你可回来了!你在巴黎了!”等等时,他们在向我揭示:巴黎是一个“福地”,是个难得的好地方,我之前的“不在巴黎”真不是好事情，人们对我说的话都表明了他们对我不在巴黎的惋惜和同情。我从他人那里明白，这个“福地”于我是在外的。我之所以有内疚、悔恨、焦虑、失望等情感,都是由于他人对我指示的这种距离。萨特还举了“犹太人”的例子。因为任何性质只能在我的自由选择的界限中才能显现，那就再一次证明它们是“为他人”而存在的，只有在我选择时它们才能显现出来，我不是为他人而选择是我所是，所以，一个犹太人并不首先是一个犹太人，然后是羞耻或骄傲的，而是相反，正是犹太人面对他人的自豪感，或者说面对他人而产生的羞耻或者冷漠向他自己揭示了他的犹太人一存在。（第657页)这个犹太人一存在在采用它的自由方式之外则什么也不是。所以才会有为“是犹太人”而存在的谋划。关键在于我们的存在的限制和否定的状态。比如犹太复国主义者在种族这个问题上坚决选择了担当起自己，也就是担当了自己的犹太人存在，这是一个极端的态度。同样，革命工人通过发动革命的谋划也是担当了在他人面前“是工人”的存在。这就如海德格尔用事实性①和非事实性所表达的意思：拒绝和逃离的态度永远是可能的，不管这个态度本身是什么，它都是它所逃离的东西的自由假定。比如资产者否定有阶级存在，在同时自己把自己选择为“是资产者”而工人肯定阶级的存在,就同时通过革命能动性实现自己“在阶级中的存在”，自我造就成为工人。这些都是对自由的外界的限制。



所以，自由是完全的和无限的，这并不是说它没有限制，而是说它永远不会碰到这些限制。自由每时每刻碰到的唯一限制是它强加给自己的那些限制。

5. 我的死亡

死亡是人的将来，而且是唯一的将来。它是所有结果的结果，是人的生命的终点。它是“墙”的另一边存在的东西。萨特首先指出，死亡是人的事情，那种唯心论和实在论在这个问题上都有不当之处。“人只能碰到人性的东西，不再有生命的另一面。死是一种人的现象，是生命的最终现象，但仍然是生命。死是逆向地影响着整个生命的，生命是以部分的生命来限制自己……死变成生命的意义，就像最终的和弦是旋律的意义一样，那里没有任何奇迹。”（第 662 页）

萨特不同意海德格尔“人是向死的存在”的观点，不认为死是人生的期待。死是一切可能的不可能，是对一切选择的否定。因此，我对我的死和对我的生命一样负有责任。

1）死亡是荒谬的。萨特认为，所有想把它看做一种旋律的结尾的最终和弦的看法都应该被排除。其实，不应该把死比做一种我们在其中作为被判决者的处境，我们不知道何时被判决，但每天都看见其他人被处决。相反，我们应该像勇敢迎接最后的极刑的被判死刑者那样，准备去死，死随时都可能来到。萨特认为，人能等待的只是一种特殊的死亡，而不能等待死亡本身，不存在“普遍的死亡”。这种看法与海德格尔不同。海德格尔把死个体化，说死是个人的死，是“唯一的任何人都不能替我做的事”，在自由谋划时，此在屈从实际的存在而从平庸中挣脱出来。萨特认为这是没有根据的。死是偶然



①梅耶松（1859～1933）：波裔法国化学家、哲学家。他反对实证主义，认为在科学中，不止要在观察的基础上对关系进行把握，而且还要从另一个导向同一个的同一化出发把真正的实在理性化。自然不能还原为科学，理性和实在之间存在着张力他的主要作品有《同一性和实在》（1908）、《科学中解释》（1921）

的，也是没有理由的，它同样是我的一种处境。所以，在为着某个目的的谋划的自由选择中，别人完全可以替我去死。“只有当我已经处于主观性的角度时，死才变成我的死。正是这个被反思前的我思定义的我的主观性使我的死变成了一种主观的不可替换的东西，而不是死将把不可替换自我性给予我的自由。若那样，死就不可能个性化，因为它是作为我的死的死。因此，死的主要结构不足以把它变成为这个人们能够等待的个人化的和定了性的结局。”（第 665 页）其实，说到底我的死的意义是不能自己给出的。

2）死丝毫不能被等待。它是偶然的。其实死亡只是揭露了一切等待的荒谬性。法文的 attendre 有两种意义，那就是“预料”和“等待”，预料死不等于等待死。我们只能等待查尔特来的火车，我知道它在驶来。但是很可能，火车会晚点，会出车祸。不过，将会实现的进站的过程本身仍然“在进行中”，而取消和推迟进站的各种现象仅仅意味着这个过程只是相对封闭和孤立的体系，陷入了梅耶松①的“纤维结构”。我能够说我等待皮埃尔，也能说“我预料他的火车会误点”。准确地说，我的死的可能性仅仅意味着我在生物学意义上说是一种相对封闭和孤立的系统，仅仅指出我的身体是归属于存在物的整体。这就是火车可能晚点的类型，不是皮埃尔到达的类型。就是说它属于不可预测的、意想不到的、应当总是考虑着的障碍，同时总是保持着障碍的意想不到的方面，而又是人们不能等待的特有特点，因为这障碍消失在未确定性中。各种因素互相制约，蕴涵无限。所以我的死其实不能在任何时间中验证，所以是不能被等待的。比如我在房间里写作，这时可能发生的事情是：我的死可能非常逼近我，也可能相反远离了



我。如果等待一个征兵令，那就意味着靠近；如果有一个维和国际会议找到了阻止战争的方法，那死亡就可能远离我。虽然我的生命是有限的，但这是很有弹性的限制，我可能活到100岁而死，也可能活到37岁就死了，甚至可能明天就死。我不可能知道在这个期限内，死在事实上是向我靠近还是远离我。萨特认为，老年人活到年限而死和让我们在青壮年死去有本质的区别。等待前者，是承认生命是一被限制的事业，是选择有限性和在有限性的基础上挑选我们的目的的方法之一；而等待后者，就是等待我的生命成为一项失败的事业。但是需要说的是，死亡总是在这样或那样的一天突然提前出现在等待着它的人们面前。这样，这种等待就是等待的一种欺骗，我们是幸存到这个日子的。但突然的死和另一种死有本质的区别，只是就我们对二者都活着而言的。“从生物学意义上讲，也就是说按宇宙的观点来讲，两种死对于它们的原因和决定它们的因素来说才是完不同的，其中一个的不确定性事实上影响了另一个……人们只能盲目地和自欺地来等待一种老年的死……我们随时都可能在我们完成我们的任务之前死去,或者相反在完成任务之后继续幸存。”(第667页)所以像希腊戏剧家索福格勒斯描写的那样最终和弦式的死亡是很少的。事实上，旋律的休止来源于旋律，为的是赋予旋律以意义。所以，死亡和所有我的可能性的虚无化一样，“应该被看做是本身再也不属于我的诸可能性的一部分了。于是，死并不是我的不再实现在世的在场的可能性，而是在我的诸可能性之外的我的诸可能的一种总是可能的虚无化”(第668页)。

基督教的死亡是上帝决定的，而萨特认为，死亡不是上帝也不是我自己决定的，而是由世界的程序决定的。所以，我们

①在中国文化传统中也有同样的思考。实际上死亡的意义是“延缓”的：死亡是偶然的，突然到来的，因而须在之后由他人得出意义或者为之定性。比如唐人白居易《放言五首》之一：“赠君一法决狐疑，不用钻龟与祝蓍。试玉要烧三日满，辨材须待七年期。周公恐惧流言日，王莽谦恭未篡时。向使当初身便死一生真伪复谁知？”就表达了类似的反思。参见《全唐诗》卷四百三十八，白居易十五，四八七四～四八七五页，中华书局。

甚至不能说死从外面把意义给予生命：意义只能来自主观性。既然死不是在我们的自由的基础上出现的，它只能将全部意义都从生命中去掉。“我是等待着等待的等待。”（第670页）比如一个年轻人在30年的时间里等待成为作家，而他没有天赋和能力，那人们会说这个等待意味着他的自负、荒谬的顽固。但是，如果他只写了一本书，那就是唯一的，是开幕词又是遗嘱，那一切就落入不确定之中了。比如巴尔扎克在《朱安党人》发表之前就死了，那他就只是一个写了几部糟糕作品的小说家。等待就失去了一切意义。[①]对于巴尔扎克，“死永远不是将其意义给予生命的那种东西。相反，它正是原则上把一切意义从生命那里去掉的东西”（第671页）。

想用自杀来躲避这种必然性是徒劳的。作为我的生命的活动，自杀本身要求将来给予它意义。但它是我生命的最后的活动，那就排斥了这个将来，所以这个意义仍然是不确定的。如果我“自杀未遂”，那我后来会不会将自杀判断为懦弱或别的什么结果呢？而这些结果因为是我的谋划的结果，所以只能在我活着的时候才能显现。所以“自杀就是把我的生命沉入荒谬之中的荒谬性”（第671页）。因此，死并不能被看做诸种‘可能’那样的‘非存在’，也就不是可以实现的‘可能性’，而实在是一种我的自由由之爆发的‘处境’。“因为，‘自为’总要求一个后来的存在，死在自为的存在中没有任何位置。”（第672页）死是对自由的否定，实际是否定的否定，那它肯定的就是自在的存在。而对于死者的判断就重新组合起来，即所谓的‘被重新组合的生命’。比如被忘记的死者，表示的是生者和死者的关系，是“他为的存在”的基本关系的本质结构。“自为”在向其存在涌现时，必然会相对于各种死者采



①《萨特文集——小说卷 1》人民文学出版社 2000 年版，第213~238 页。汤姆说："这真像一场噩梦，我要想一件事情，总觉得快想出来了，很快就要明白了，但是它却溜走了。于是我就忘了，这件事也就放下了。我想，以后将是一片虚无。然而我不明白这意味着什么。有时我几乎想出来了…可是又忘了，我只得又重新开始思索痛苦、子弹和枪声。我跟你发誓，我是个唯物主义者，我不会变疯的。可是有的地方不对劲。我看见了自己的尸体，这并不困难但这是我自己看到的，亲眼看到的。我不得不设想……设想自己将什么也看不到，什么也听不见，世界将为别人继续存在下去帕勃洛，我们生来并不是为了想这些。你可以相信我，以前我曾经为了等待什么而彻夜不眠。但是，现在这种事可不同往常，它将从背后把我们送上西天。帕勃洛，而我们自己对此却毫无准备。"

取各种各样的态度，而且通过自己的谋划来决定死者的性质，并通过这种选择来规定自己。这也就是生命的延缓，因为只有我和我的同代人才能决定前一代人之为有什么样的意义。死去，就是被判断为只是通过别人而存在和被判决从他那里得到其意义和胜利的意义本身。（第 677 页）萨特的短篇小说《墙》十分形象地表现了"死亡"的荒谬性和意义的不确定。共和党人帕勃洛与同伴三人被长枪党人俘虏而判了死刑，他们总是想弄明白即将来临的死的事情到底如何。①帕勃洛在敌人面前英勇不屈，心灵受折磨但从容待死。后来帕勃洛偶然中为愚弄敌人说的一句假话，阴差阳错地透露了战友藏身之地，但却意外地逃脱了死亡。他先前的焦虑实际毫无意义：死亡是荒谬的，不是等待来的。这说明人的存在和他可能成为的东西之间存在着一面不可逾越的"墙"。

因此，萨特认为应该得出与海德格尔相反得结论：死远不是固有的可能性，只是一个偶然事实。作为事实，它原则上脱离了我，而一开始就属于我的人为性。死是一种纯粹的事实，和出生一样，从外面来到我们之中，又将我们改造成为外在的。（第 679 页）生亦荒谬，死亦荒谬，都是外在的。"死完全不是我的存在的本体论结构，至少在作为自为的存在时是这样。正是别人在其存在中才是要死的。死在自为的存在中没有任何地位，自为的存在既不能等待它，也不能实现它，也不能向着它而自我设计。"（第 680 页）如果没有别人，我永远不会认识这个"死"，自为永远不会遇到它。它是作为限制的处境，但自由永远不会碰到这个限制，只是别处的一种命运，即马尔罗所说的命运。不是像海德格尔所说"死而是自由的"，而是"我是个自由的必死之人"。（第 681 页）。人可以选择自己



的存在，但是却不能逃避自己的命运。

在具体分析了这五种处境后，萨特对处境作了总结：

1)我是在其他存在者中的一个存在者。我只有从这些不是我的存在出发自我选择才能使它们成为我的对象。这种目的的选择就是对非存在的选择，而在选择过程中能够碰到的障碍和帮助就是所谓的‘处境”。

2)处境只相关于给定物向着一个目的的超越而存在。说处境，就是说“在处境中存在的自为被领会的立场”。处境不是主观的，也不是客观的。因为，它不是事物给我们的影响的总合，也不是这些印象的统一，它是事物本身和事物中的我本身。而它在某种意义上讲，是一种在主体完全为介入到一种如此构成的系统中的情况下验证的纯粹给定物。它根据给定物的意义本身（没有意义就没有给定物）反映了自为的“自由”。它完全是主体，也完全是事物。

3 处境中的存在同时考虑到它的此在和它的彼岸存在时定义了人的实在。所以，没有任何一种处境会使自为比在别的处境中更加自由。这并不是柏格森的“内在的自由”，因为那只是使奴隶辨认内在生命和锁链下的心灵的独立性。萨特讲的不是未确定的自由，而是爆发的自由，介入行动的自由，向着一个目的的谋划行动的自由。锁链下的奴隶之所以是自由的，因为他的目的是砸断锁链。锁链的意义在他砸断的目的的照耀下显现。关键是他选择的行动。选择不同，结果不同。每个人只能虚无化一种处境，那就是他自己的处境。处境被一些目的照亮，这些目的只能从它们自己照亮的此在出发而被谋划，因而这处境表现为完全具体的。处境被理解为世界向我们展示的特别的面貌和我们唯一的个人的机遇。萨



①梅洛·庞蒂:《知觉现象学》,中译本,人民文学出版社2000年版,第180页。
②同上书,第551~552页。

特举卡夫卡的小说《诉讼》为例来说明。商人去城堡告状，卫士把他挡在门外，他不敢越过这道门，等待着并在等待中死去。死之前,他问"为何只有我一个应该等待?"卫士答道:"这门是专门为你造的。"其实可以说,每个人都为自己造自己的门，这就是"自为"的情况。每个人都应该冲破这个自造的"门",介入这个作为'障碍'的'门",自由选择的行动就是对这个'门'的超越和虚无化。换言之,自由选择的行动造就了'处境",同时也显现了'自为'的自由的'人为性"。

4）处境，不能被看做一个自由的自由结果或者我所遭受的约束的整体，而是起源于通过它以约束的意义的那种自由的约束的启示。自由谋划了把存在物组织起来的联系，也就作为向着目的的自由谋划被束缚在世界之中。

5)'自为'是时间化,这就意味着它不存在,它向着'非存在"而"自我造就"。处境表现这种人们自愿地从个人中辨认出的实体的恒常性（比如久未谋面的朋友说："你没有变……"），而个人在许多情况下也正是经验地把处境体验为他自己的。谋划中的自由并不包含任何恒常性，我的永恒介入永远,不断更新。谋划所照亮的一切代表着'自在'的恒常性，正是这种恒常性支持着自为的"存在"。

在自由和处境问题上，萨特和梅洛·庞蒂有所不同。梅洛·庞蒂在《知觉现象学》中提倡一种'为适应环境的一般能力的一种具体的自由'[①]。他更加关注'具体",他在萨特的有关"自由和处境"的描述中更多看到的是不能互相还原的两个项。[②]而且他更多注重的是"处境"对"自由"的作用和影响。而萨特声称，自由和具体并不是两个互不相干的项。他从意识与世界和自身的关系出发，以研究意识的本质结构为目的。



①让松：《道德问题和萨特的思想》,法文版，色伊出版社,1971 年,第 253 页。
②罗曼（Jules Romain,1885 ~ 1972），法国作家。

萨特的自由是行为的自由，没有它，理念的自由就永远只是一个抽象的概念。让松说过"：梅洛·庞蒂描述的是一种伦理的处境，而萨特描述的是处境的伦理化。"[1] 这大体上是比较准确的概括，比较明确地说明了萨特和梅洛·庞蒂在自由和处境问题上的倾向和偏重。

3. 自由与责任

处境中的存在的描述得出的主要结论就是：人命定是自由的，那他就把整个世界的重量担在肩上，对世界和他本身都有责任。而萨特是在"对一个时间或者一个对象的无可争议的作者的意识"这个意义上使用"责任"的。

这种责任是沉重的。就是说，无论处境显得多么不可忍受，自为都要承担它，因为可以达到我身上的最坏的缺陷和最严重的威胁也只有通过我自己的谋划才可能获得意义。这个绝对的责任不是对外界的接受，而是对我们自由结果的逻辑要求。

另外，我是与来到自身的东西，也就是我碰到的东西相称的。所以，我必须对其结果负责。只要我介入到一种处境中去,介入到行动中去,那个行动、那个处境就成为我的处境,成为我的行动。比如，我参加了一场战争，那这个战争就成为了我的战争，作为处境成为我自由选择的图像，我与之相称。因为是我选择了自己的行动，我其实可以选择自杀、逃跑等摆脱战争，但我却选择了战争，这选择一直延续到战争结束。正如罗曼[2]所说"：在战争中没有无辜的受害者。"就是说,我选择了战争，就是把整个战争担在肩上，我对之没有任何借口逃脱，没有任何后悔。"我是完全自由的，因而我不能与我选择



①心理学最早出现在 16 世纪 ,18 世纪由于沃尔夫（1679～1754）的《经验心理学和理性心理学》才得到使用。而在法国 ,心理学是由于麦纳 ·德 ·比朗和怀疑派的工作而得以广泛流传

成为其意义的时代分辨开来。我同样对战争负有深重的责任，就如同我本人宣告了这场战争，我不能不将战争并入我的处境之中，我不能不完全介入到我的处境中并在它上面打上我的印记，否则，我就不能存在。我应该是既无悔恨又无遗憾地存在，正如我是没有托词地存在一样，因为从我在存在中涌现起，我就把世界的重量放在我一个人身上，而没有任何东西、任何人能够减轻这重量。”（第 691 页)所以 ,萨特把这个问题推到极致：“我对一切都负有责任，除了我的责任本身以外，因为我不是我的存在的基础。因此一切都似乎仍在说明我是被迫负有责任的。我被遗弃在世界中，这不是在我在一个敌对的宇宙里像一块漂在水上的木板那样是被抛弃的和被动的意义下说的，而是相反，这是在我突然发现自己是孤独的、没有救助的、介入一个我对其完全负有责任的世界的意义下说的。”（第 691 页）

第二章　作为和拥有

1. 存在的精神分析法

萨特在这一章中考察的是自由的行动的目的问题。人的实在永远是介入到一个基本的自由的计划之中的，但这还不够，应该规定这个自由的计划为了目的在它与存在之间建立起什么类型的关系。

首先，他提出应该预防两个错误：其一是经验心理学的错误①——断言个别人是被他的各种欲望定义的，认为欲望是作为人的意识的“内容”在人之中，欲望的意义固有地在欲望本身之中。而萨特认为，这就避开了引起超越的观念。欲望



物如何能够寓于我的欲望之中(比如房子、水、女人的身体等)呢？实际上，我的欲望就是对可欲的对象的意识。不应该把欲望当作是居于意识中的一些心理的实体碎片，欲望是在谋划和超越的原始结构中的意识本身。因为意识原则上是对某物的意识。第二个错误和第一个有深刻的联系，那就是认为心理学是要完成人们达到经验欲望的具体总体的东西，也就是想通过经验的观察所确立的一堆意向而给人下一个定义。例如，通常对福楼拜的批评，都认为他在少年时代的雄心和力量的双重感情使他总处于狂热，使他转向文学的青春激情……萨特认为这就是把一个青年的复杂性格还原为某种原始欲望，就像化学家把化合物还原为只是单质的联合。这样的分析，是把个别事实当作抽象、普遍的法则交叉而产生的东西,这些法则被分解为典型和抽象的欲望,成为‘一般……’被认识的欲望的联合。个别成为普遍模式的交叉。这样，人们只能看到一个巧合的序列，总是互相支持的一些欲望，把握它们的发生是不可能的。（第 695 页)萨特认为,斯丹达尔和普鲁斯特他们还都没有指出爱情、嫉妒等不能被还原为仅仅是占有一个女子的欲望,但实际上,他们笔下的英雄(比如《红与黑》中的于连）追求的是通过对女人的征服去征服整个世界，这也正是斯丹达尔凝练出来的意义。斯丹达尔因此把爱情显现为在世的存在方式。天主教小说家们则同样在肉欲的爱情中同时看到了向着神的超越，比如唐·璜的‘不满足的永恒’，作为“神的空着的位置”的罪孽，都是这样。关键不在于发现“具体’背后的‘抽象’,向着神的冲动和向着某个特殊的女子的冲动一样仍然是具体的，关键在于在主题的特殊的、不完全的面貌下发现真正的具体化，这种具体化在内在关系和基本

谋划的统一性中，只能是向着存在的冲动，只能是它与自我、世界和他人的原始关系的整体……只能是纯粹个别的和单一的。所以经验心理学解释只能使人返归到不能解释的原始材料。单纯的经验描述只能给我们一些术语，并且使我们面对一些虚假的不可还原的东西。（第 699 ~ 700 页）

萨特认为，他并不是要罗列一些行为、意向和爱好等等，而是要描述它们，辨认它们，并且还要对它们提出疑问。这就是‘存在精神分析法”。

存在精神分析法是现象学的方法，这种方法其实用于从本体论到伦理学的转化，具有道德描述的特点，保证这种转化的实现。萨特的人的实在的谋划，是要成为作为自己存在基础的‘自为一自在’的欲望,这个“自为一自在’就是存在精神分析法追寻的价值。这就是萨特所说的“上帝”。每个人都在这个“要成为上帝’的‘自我造就’的过程中不断地显现出来，存在精神分析法就是要对这些‘现象’进行描述,追溯、还原到“存在’中去,也就是从“普遍’过渡到个别。虽然,那个“要成为上帝’的欲望永远不能最终完成(除非人死亡),但它却代表着每一个自由行动所能回溯到的谋划目的。

存在精神分析法的原则：人是一个整体而不是一个集合。因此，他在他的行为的最没有意义和最表面的东西中都完整地表现出来——换言之,没有任何一种人的爱好、习癖和活动不具有揭示性。(第 707 页)

存在精神分析法的目的是辨认（揭露）人的经验行为，就是说完全弄清楚它们之中的任何一个所包含着的启示性并把它们用概念确定下来，就是要了解被揭示的自由选择。这实际上表现了萨特的现象学描述的特点。



①固恋（fixation）：心理学术语，它表达性欲强烈地依恋于人或形象，按照其发展阶段中的一个特殊结构组织起来。固恋可以是清楚和现时的，或者构成向主体打开逆溯之路的潜在力量。精神分析运用三个词去分析经验的明显根据。参见拉普拉斯（J）:《精神分析词典》,法国大学出版社,1992 年第 11 版,第 169～171 页。

存在精神分析法的出发点是经验：它的支点是人对个人拥有的前本体论的和基本的理解。它不是理智活动，也不同于认识和反思，任何向着一个目的对自我本身的谋划的行动都是可理解的。

存在精神分析法的方法是比较：每个人的行为都按它的方式象征着应该公之于众的基本选择，因为任何人的行为都把这种选择掩盖在他的偶然个性的历史机遇之下，正是通过比较这些行为，我们使它们以不同的方式表达出来的唯一启示突现出来。

萨特的存在精神分析法显然受到弗洛伊德精神分析的影响，但萨特对弗氏又有所批评。他的存在精神分析法和弗洛伊德精神分析的有同有异。相同点：首先，两种精神分析都把“心理生活”的所有可观察到的客观表露视做一种象征化关系，保持着心理生活与象征以及真正构成个人的基本、总体的结构之间的关系。其次，两者都认为没有原始的材料——遗传的癖好、个性等。存在精神分析法在人的自由的原始涌现之前一无所知，经验精神分析法认为“个体的原始情感在其历史中是一种原蜡”。性欲在它具体固恋①之外什么都不是。再次，二者都认为人的存在是永恒的历史化，并且都力图发现静止不变的材料，更力图考察这种历史化的意义、方向和显示、变化。这是因为二者都关注于在世的人，都要首先分析人的处境才可能设想考问人之所是。比如精神分析法调查所有能找到的诸如信件、证据、私人日记等社会情报，将之作为分析的根据。要重新构成的心理事件不只是纯粹心理事件。这里都涉及具体的“处境”。最后，二者都要探索一种不可能用简单的逻辑定义来解释的处境中的基本态度，这种态度是先



于所有逻辑的。经验精神分析法要规定情绪，与情绪联系的意义是多价值的。而存在精神分析法决定的是原始的选择，它面对原始选择和世界，和情结一样是先于逻辑的，而且作为对位置的选择而选择了个人面对逻辑和原则所采取的态度。此外，二者都不认为主体的地位优于或支配那些对他本身的调查，二者都需要一种严格客观的方法，这种方法把反思的材料看成和他人的见证一样的证据。不同点：首先，经验精神分析法规定了不可还原的东西，并且不让它在直观中显现出来。就是说，性欲或权力意志构成了心理一生理学的残余，它本身是不清楚的，而且并不对我们显现为存在之前探索的不可还原的项。它认为实验确立情绪的基础是这种性欲或这种权力意志，实验调查的这些结论完全是偶然的，并没有证实。而存在精神分析法的起始点是选择，这种选择说明了它的原始偶然性，因为选择的偶然性是它的自由的背面。而且因为它是建立在存在的欠缺的基础上，并被设想为存在的基本特性，所以把正当化作为选择而接受下来。但是任何一个结论都同时是完全偶然和理所应当不可还原的，它总是单个的，达不到抽象和一般的项。比如性欲，在主体的外在事实和历史的行动下被区分并具体化为情结，然后具体化为细节的行为。相反，选择总是唯一的，它从一开始就是绝对的具体化。选择就是每个人的实在，对人的实在，存在和自我选择之间没有区别。存在精神分析法不应该对存在的选择的基本情结追溯直至解释它的性欲的抽象化。（第 710～711 页）情结是最后选择，它是对存在的选择，并使自己成为这选择。它的出现每次都把它揭示为显然是不可还原的东西……性欲和权力意志在存在精神分析法中既不显现为一些一般的、和所有人共有的特



性，也不显现为一些不可还原的东西……性欲与权力意志作为特殊的总体在某些主题那里表明了一种不能互相还原的基本选择……欲望和一般的性欲表明了自为为恢复它的被他人异化了的存在的原始努力。”（第 711 页)从根本上说，权力意志同样假设了“他为的存在”，对别人的领会和使他被别人拯救的选择。这种态度应该建立在原始选择的基础上，这种选择使人们理解到‘自在自为的存在’与‘他为的存在’的彻底同化。其次，存在的调查的最后一项应该是一个选择。存在精神分析法不是像精神分析法那样在考察的主体之上再假设一个中心的机械行动。他人对这个中心的任何一个客观描述都不能对我们有用。从一开始，这个处境的中心就归结为还在进行的选择的自为。这就放弃了一切机械因果性，拒绝象征论的一般解释。精神分析法不是建立序列的经验法则，所以不可能构建一个普遍的象征。精神分析法是要每一次都应该根据它考察的特殊情况重新发现一个象征。因为如果存在是整体，事实上就不能想像它能使象征化的基本联系存在。比如像经验精神分析所说的那样，粪便象征着黄金，插针团象征着乳房等等，这样的象征只能是决定论的，是不能正确描述人的真实存在的。这表明，存在精神分析法涉及到个体的甚至经常是不确定的东西。它的方法是个别、即时地应用的，（第 710～711 页)是不能预料和事先规定的。最后，存在的调查目的是要发现一种选择，而不是一种状态。和弗氏精神分析不一样，存在精神法认为，在所有情况下，它的对象不是被埋在潜意识的黑暗中的材料，而是一种自的和有意识的决定——甚至不是意识的寓客，而是与这种意识本身合二为一。（第 712页）萨特认为，弗氏精神分析法的方法比其原则要有价值

①所谓客观的形式，是指这种方法虽然以反思前的理解为基础，但仍然要通过认识来把握人的谋划。存在的精神分析者只能认识他已理解的东西，认识也就是从他人的观点去把握人的谋划，这样只能把握作为被超越的超越性的对象，即人的存在的他为存在的一维，它永远不能把握作为自为的谋划

得多。萨特坚决反对‘潜意识’的存在，认为这是自相矛盾的，它使得经验精神分析在存在的道路上半途而废。对象在分析者的表述中会一下子认出自己的形象（即所谓镜像），这使分析者到达自己的目的，从调查过渡到质料。但萨特认为，没有任何东西能使他理解和使用这个见证。如果情结是潜意识的，即符号由于阻碍与意义所指分离，所分析的对象又怎么能承认它呢？潜意识的情结是自己承认自己的吗？固然，心理和意识是有外延的，但是意识到并不等于认识到。所以，经验精神分析可能会得到有意识的东西和潜意识的东西突然重合的模糊形象，但是它却没有手段确定地设想这种重合的手段。也就是说不能获得对其所是的东西的意识，不能获得对那东西的认识。而只有存在精神分析法才能要求作为决定的这个对象的直观。

因此，“存在精神分析法是在严格客观的形式①下，旨在阐明每个个人用以自我造就为个人的主观选择，就是说个人用以向自身显示他所是的东西的主观选择的方法。它探索的东西是对存在的选择同时是一个存在，它应该把个别的行为还原为基本的关系，不是性欲或权力意志，而是在这些行为中表现出来的存在，一开始就是被引向对存在领会”（第713页）。萨特是要在经验选择的人的实在之上建立一般的考察。被这种精神分析法研究的行为不只是一些梦、一些隐蔽的活动、一些缠绕不散的顽念和神经官能症，而还是并尤其是清醒的思想、成功的和适宜的活动、风格等等。这种精神分析法还没有发现它的弗洛伊德，充其量人们只能在完成了某些特殊的自传中发现它的预兆。（第714页）萨特在此提出他要对法国文豪福楼拜和斯丹达尔进行存在精神分



①萨特有关福楼拜的专著《家庭白痴》一、二卷于 1971 年由加利马出版社出版，第三卷在 1973 年出版。1954 年，加罗第曾向萨特建议：“让我们都选一个人并努力对这个人进行解释——我将用马克思主义的方法解释这个人，而你用存在主义方法来解释这个人。”萨特接受了这个建议，并选择了福楼拜为自己研究对象，前后花费了约 20 年时间，完成了这部长篇巨著。但在此可看出写这部书的最初打算是从《存在与虚无》开始的。萨特用大量繁琐的考证、晦涩的分析描述福楼拜并不是单纯作传，而是要运用前进—逆溯的方法消除偶然性，在人最细小的活动中揭示它最隐蔽的思想与寓居其中的最根本的必然性。所以，萨特要揭示的是一种自由的必然性，即一个主体的内在性整体化的必然性，而历史运动又使之整体化的自由必然性。另外，这种精神分析法也是一种“情感同化”（empathie）法。福楼拜是把自己的个性投射到他所描绘的对象包法利夫人身上，萨特同样在福楼拜身上投射自己的情感和个性。“福楼拜的密码是用做建立萨特的法典。若有十行用于福楼拜，就有一千行是为着萨特的。福楼拜语言是制造萨特语言的材料。”参见杜波罗夫斯基：《奇怪的陀螺》，见《世界报》1971 年 7 月 2 日，书评专栏。

析。①

2. 作为和拥有：占有

萨特认为行为和欲望的本体论分析是存在精神分析法的原则。这意味着具体的欲望拥有属于本体论研究范畴的结构，因为每个欲望，不论是吃或睡的欲望还是创造艺术作品的欲望，都表明了整个人的实在。“对人的认识应该是整体性的。”（第 714 页）经验和部分的认识是毫无用处的。

本体论认为，欲望是存在的“欠缺”，它建立在它所欠缺的存在之上。而这个欠缺的存在就是“自在—自为”，也就是“上帝—人”，或者说是“偶然的、理想的自在”。“人的实在就是成为上帝的纯粹努力。对这种努力来说，不存在任何既定的基质，没有任何东西是像这样自己努力着的。而欲望表达了这种努力。”（第 715 页）但是，欲望实际上并不是仅仅相对于自因的自在而定义的，它还同样相关于作为所谓的欲望对象的天然具体的存在者，比如面包、汽车、女子、一个尚未实现而已被定义的对象（艺术品）。占有的欲望对象有物，还有人。欲望一幅画，就意味着想买它，要化归己有；要写书，散步，就是要“作”这本书，“作”这次散步；要打扮就是要“是”漂亮的；自我修养是要“是”有学问的等等。“人的具体存在的三大范畴在它们的原始关系中向我们显现出来：作为（做），拥有，存在（是）。”（第 716 页）

萨特的“存在精神分析法”是现象学的方法，所以，在这种方法的分析下，作为的欲望是可以还原的。比如削树枝做拐杖，目的是为着拥有这个拐杖，那“作为”（做）就还原为“拥有”的手段。而另一些活动，比如科学探索、体育运动、美学创造



等,看起来没有用,但这些‘作为’同样是可以还原的,实际上要创作画、剧本、小说、乐曲,都是为着从一开始就是具体的存在。而这种存在只有在我与它建立的创造关系给予我对它的特殊所有权而言才与我有关。它因为我而存在。一方面，我通过一种连续的创造保持理想的东西的存在，它作为永远更新的流溢成为我的理想；另一方面，它完全区别于我自身以便是我的理想而不是我。所以，我的作品对我显现为连续的但凝固在自在中的创造,无限定地带着我的‘标记’,无限定地是“我的’思想。艺术作品的特性就是‘精神’,这是因为:一方面,它是意义,所以是精神的;另一方面,这种思想永远处于活动之中，就如同是我永远在构造着它，就如同一种精神不懈地设想着它。我与它共存与包含着它的意识和与它的意识相遇的双重关系之中。当我说它是我的思想时，表明的就是这种双重关系。我在自由谋划的行为中追求的是我和非我的综合，用这种方法把文艺作品化归己有，削树枝做拐杖也因此双重地属于我。首先作为使用对象任我安排，就像占有我的衣服和书籍一样占有这个对象，其次是作为我的作品属于我。这都是统一个谋划的统一性。（第717页）

这样，认识就等于是“化归己有”。科学探索只不过是为达到化归己有的努力。发现真理是我的认识，只有在我形成思想时，思想作为对象的意识才显示出来，所以思想以某种方式显现是通过我而保持存在的。是通过我揭示了世界的一种面貌，面貌又是向我揭示的，所以我是创造者又是占有者。而这种活动是双重的，对象是双重地“是”我。因为它是向我揭示的世界，一个在别人中间的我，一个构成我的思想以及他人的精神的我。这种思想又是双重地向我关闭的东西，它是我



①希腊神话中的阿莉阿尼用小线团帮助提修斯逃出迷宫，后被遗弃在那克索斯岛，嫁给酒神狄俄尼索斯。
②萨特在他的早期文章《胡塞尔现象学的一个基本概念 意向性》（1939 年）曾对此有过论述。见倪梁康主编：《面对实事本身》东方出版社 2000 年版 第 645 页

所不是的存在（当它向我揭示出来的时候），并且它是对一切的思想，是从它显现时起就注定不知其名的思想。所以，"我"和'非我'的这种综合在这里还能用'我的'术语来表示。如前思路，萨特得出这样的结论"：化归己有'就包含着'享用'的观念，而它是包含在发现、揭示这些观念之中的，或可以说是同时发生的。化归己有的所谓'主体'和被化归的'对象'不能分离，是"认识"把二者联系起来。萨特形象地指出：看就是享用，看是使对象失去童贞。未被认识的对象被给定为纯洁的童贞女，还没有'提供出'其秘密，人没有夺去它的秘密，处于无知之中。如若对象没有意识到注视，即没有意识到自己被认识。（第 718 页）这就像有人窥视一个正在洗浴的女子，这个女子就是未被染指的，也就是未被知晓、未被认识的。古希腊神话中也有这样的故事：猎人阿克狄翁窥视洗浴的猎神狄安娜，被神女发现了，神女很生气，把他变成了雄鹿，立刻就被自己的猎犬吞食了。还有被培根作为"认识"来喻称的希腊神话中的畜牧神'潘'的狩猎，在萨特看来，这种狩猎就是'化归己有"。而且培根，明显地也是从认识论的角度引用这个神话 在神秘主义教益中，"潘'作为形似山羊的森林和牧场之神成为宇宙的普遍性和完整性的抽象概念。那么，认识就是从普遍到个体的过渡。从这个意义上讲，学者就是这样的猎人，他突然发现白色的裸体并以他的注视强奸这个身体。这些都揭示了"阿克狄翁情结"。而这个狩猎成为了阿莉阿尼（又译阿里阿德涅)线①，它使萨特发现了化归己有的一种象征，那就是为吃而狩猎。认识就是吃。②法国的认识论著作中充斥着'食喻'(吸收、消化、同化等)，但萨特指出，这种以'吃'为象征的'化归于我"，其实'对象'并不能像'物'那样被消化和吸



收，对象是外在的，就像鸵鸟胃里的石头、鲸鱼胃里的约拿。这些比喻是要说明“被认识的对象，就是作为物的我的思。我在探索中的时候最深的欲望就是这个：把我的思想把握为物并把物把握为我的思想。把如此多样的意向融合在一起的综合关系只能是一种化归己有的关系……认识是拥有所能采取的形式之一”（第 720 页）。

于是，这就不能不涉及我们前面已经谈到过的“严肃精神”。萨特认为唯物论者们是严肃的，他们首先是从他们的世界出发认识自己并且要改变这个压迫他们的世界。这和他们的唯心论对手们一样为了世界的利益而放弃了人的实在。（第 721 页）他们是自欺的，把自由的意识藏在心灵深处，把自己造成在别人眼里的一种结果。比如马克思，他的严肃教条，他把对象置于主体之前，把自己当做对象，都意味着“严肃精神”。萨特认为，人把自己看成是自由的，要使用自由，那他就是在玩游戏。真正自由的人在自由选择行动时，丝毫没有瞻前顾后、左思右想，而是按照本身原则取得结果的活动。这就是他的首要原则。通过体育运动或滑稽剧的游戏实际上似乎不关心占有一个世界的存在，他的目的是使本身成为存在，就是关心其存在的存在。这样，“做”的欲望在此还原为某种存在的欲望。“做”不是目的，存在才是目的，活动表达了这深刻的意义的目标。这样，人的实在的三个范畴被还原为二：存在和拥有。作为是及物的，欲望只能是存在的欲望和拥有的欲望。萨特就此以滑雪为例，要说明艺术、科学和游戏都是化归己有的活动，或者是全部，或者是部分的。他们想在他们寻求的具体对象之外化归己有的东西，就是存在本身，自在的绝对存在。（第 727 页）



本体论告诉我们，欲望从根本上讲是存在的欲望，并且它的特性是自由的存在的欠缺。但是本体论同样告诉我们，欲望是与世界中的具体存在物的关系，并且这个存在物被设想为自在的一种类型。（第 727 页)本体论告诉我们“自为”与这个被欲望的自在的关系是化归己有。所以，我们对欲望有双重规定：一方面欲望被规定为要成为某种自在一自为的、其存在是理想的存在的欲望；另一方面，在绝大部分情况下欲望被规定为一个偶然的、具体的、它计划要化归己有的自在的关系。

应该注意的是，这个化归己有，并不仅仅局限于“占有一个对象，就是能使用它”的意义。比如，我在咖啡馆用的茶盘和杯子就不能属于我，而我家墙上的画属于我，我却不能使用它。（第 728 页）这里涉及的是占有者和占有物的关系问题。萨特提出，被占有对象能够规定占有者。比如原始葬礼上用死者的物品殉葬，实际最初并非是要让死者在彼世使用它们，而是要证明它们是属于死者的。妇女殉葬也是因为她属于死者，她是被死者占有的。鬼魂不是别的，只是被占有的存在。被占有，就是“是属于……的”。这就说明，占有者的毁灭造成了被占有物的权利的毁灭。反之，残存的被占有物引起了占有者的残存的权利。所以，占有的联系就是一种存在的内在联系。一些名人的财产会成为他们的存在象征。比如雨果故居博物馆，巴尔扎克用过的物品等，我们从中发现的是他们本人，这些被爱者由于生者的“回忆”而“声名永存”。（第 729 页）

萨特因此指出，这种化归己有的关系，不能以化归己有的“实在论”的理论来解释。被占有的对象并不实在地被化归己



有的活动所作用，正和被认识的对象不被认识所作用一样，它保持为未被触动的，除非被占有物是奴隶、妓女等。（第 730 页）但占有的意义确是可以理解，是可以描述的，而这个对象的意义就反映了这种占有。这种内在的关系是综合的，它进行占有者和被占有者的统一工作。占有者和被占有者理想地构成了一个统一的实在。占有，就是在化归己有的信号下与被占有的对象统一；想要占有，就是想通过这种关系与一个对象统一。于是，对一个特殊对象的欲望不单纯是对这个对象的欲望，而是通过一种内在关系、以与它一起构成一个“占有—被占有”统一的方式和对象统一起来的欲望。（第 731 页）拥有的欲望，说到底就是在某种存在的关系中对某个对象而言的可还原为存在的欲望。从上面关于学者、艺术家和运动员等的行为的描述中可以看出，每一个行为中都会有某种化归己有的态度。我的对象对我们显现为是居于我的绝对外在性和非我的绝对外在性之间的中介存在关系。在同一种诸说混合论中，我变成了非我，而非我变成我。在占有的计划中，我们遇到了不自立的“自为”，虚无把它与它所是的可能性分离开了。这就是把对象化归己有的可能性。这里还有纠缠者自为的价值，并理想地指明：通过在可能的同一性中的统一、作为自身可能的自为的统一而实现的整体存在。“化归己有”就是自为和具体自在之间的一种存在关系，这种关系被自为及被占有的自在之间的同一化的理想所纠缠，而这种理想不断地在这同一化的过程（即化归己有的过程）中被标示。

所以，萨特说：“任何自为都是自由选择。这些活动中的任何一个，最微不足道的和最值得注意的活动都一样表达了这种选择并非来源于它。这就是我们称之为我们的自由的东



西。我们现在已经把握了这种原则的意义：它是存在的选择，或许是直接的，或许是通过把世界化归己有或毋宁说是同时直接地并通过把世界化归己有进行选择。于是我的自由是选择成为上帝，并且我的所有活动，我的所有谋划表现了这选择并以成千上万的方式反映了它，因为它是无数存在的方式及拥有的方式。存在精神分析法旨在通过这些经验的和具体的谋划发现每个人用来选择他的存在的原始方式。”（第 744 页）不过，萨特还要进一步对存在精神分析法进行探讨，那就是为什么这种化归己有的自由选择会针对这样或那样的不同的“这个”？这和自由的特性又有怎样的关联？这就涉及到“性质”与存在精神分析法的深层联系，也就是存在精神分析法的特殊工作，也是对存在精神分析法的最后的探索和说明。

3. 论作为“揭示存在”的性质

萨特的存在精神分析法揭示了人的自由选择行动的最初目的和伦理意义，但它还在同时揭示了世界上各种“这个”的性质。萨特的精神分析法是现象学的方法，它是对人的行为的道德描述,是从‘现象’回溯的追寻。

萨特首先评述了著名哲学家、法国新认识论的杰出代表加斯东·巴什拉的精神分析。萨特高度赞扬巴什拉在诸如《水和梦》、《火的精神分析》等著作中,以非凡的天才阐明了他的“物的精神分析”。但他也明确了存在精神分析和巴什拉的精神分析的两点不同：

1）萨特不同意巴什拉的“物质想像”，他认为知觉和想像是不能等同的，物质的性质的规定应该排除在物质的后面探索“形象”的企图，知觉全然不是形象和感觉的结合。精神分



析不是探索形象，而是要描述、解释属于事物的感觉。性质决不是想像和感知所规定的，而是显现出来的。感觉不是自在的，甚至潜在性都不是自在的，是来到世界上的。也就是说物的性质是自在的，是外在于人的意识的，“这就是为什么精神分析法……依赖事物本身而不依赖人”（第 746 页）。对于物质性的潜在性的精神分析说明这些潜在性始终是超越的，意识的意向性则意味这一种‘存在性’的选择。

2 对于所有精神分析法所持的先验原则，萨特提出了质疑。萨特认为，应该放弃各种经验的原则或先验把人变成为性欲或权力意志的先验公设，而从本体论出发严格地建立精神分析法的目的。其实，人的实在早在能够被描述为性欲或权力意志之前，已经是‘存在的选择’了。萨特要指明，对物及其性质的精神分析，首先应该确立一种方法，即各种事物用以成为‘存在’的客观象征和‘人的实在’与这个存在的关系的方法。这实际上把性欲前的结构确定为次级的、可作还原分析的层次。

所以，萨特认为“本体论能教给精神分析法的东西，事实上首先是事物的意义的真正起源和它们与人的实在的真正关系。事实上，惟有本体论能置身于超越性的水平上并仅从这一观点把握在世的存在连同它的两端，因为惟有它一开始就处于我思的角度上。甚至正是人为性的观念和处境的观念使我们能理解事物的存在的象征。”（第 748 页）

萨特列举了许多有关人与各种世界上的物质及其各种性质的关系的例证，关键是要说明人的‘拥有’存在的谋划，以对各种性质体验出的‘喜爱’或‘反感’的形式，对这样或那样特殊对象显现出来，而这些对象就是由于这些性质而向我们表



现。“存在精神分析法就是要从这些性质那里获得本体论的意义”(第744页),因为,这些性质在我们的感觉之外,表达着我们用以选择发现存在和拥有存在的形态。

我们可以看到，萨特的精神分析法说到底就是为了理解各种现象的伦理召唤：不存在不可还原的心理材料。作为意识的人是意向的归属中心。但是，这个意向的统一反过来意味着一种主体对存在的自发选择。这个选择是荒谬的，趋向一种意义超越。这就又回到了本体论的介入：阐明人的实在和存在之间的关系。存在精神分析按照自由选择的人的选择行为进行描述，同时使这自发的选择行为成为可理解的。所以,只存在伦理性的自我认识。惟有“作为”,才能自我认识;惟有自我认识,才能真正地“作为”。认识就是行动。这样,在主动、进行纯化的反思和对于必然未被反思的世界的行动之间的相互流动是永远的。每一个人都代表着某种理想，这种理想代表着某种生活类型，而这种类型的确定和呈现又必须在它对世界进行的行动中才有可能。只有追溯到以某种方式进行的选择上面，才可能真正理解人。而对于每个人来说，他只有承担了他的选择的全部责任，才可能赋予自己的选择行动以全部意义。也是从这个意义上讲，本体论仅仅能使我们规定人的实在的最后目的、基本可能和纠缠他的价值，同时也是自为向着“自在的自为”把世界化归己有的谋划。所有的人的实在都是一种“激情”。宗教上的自因的存在是“上帝”,人的激情和基督教的激情是相反的,人是作为人“自失”使上帝诞生,但人的“自失”是无用的。人只是一种无用的激情。(第763页)

①也就是在这个意义上讲很多人认为萨特的本体论的确应该被译做“存在论”，我们在前面已经涉及这个问题。陈嘉映先生在《存在与时间》修订本中正确地坚持把海德格尔的“本体论”译做“存在论”。孙周兴先生在《读书》发表的一篇文章中详细谈到这个概念的翻译问题（《译无止境》，载《读书》杂志，2002 年第 1 期，97 页），他还建议把 existence 的译法统一为“实存”。在《存在与盛无》的修订本，我们已经接受了这个译法，在本书的写作中，我们也曾多次考虑把前者改译为“存在论“，因为在很多地方用本体论确实不对，不能表达萨特有时非常强烈的“存在”角度的阐述，比如在此处就非常明显地产生“别扭”。但是最终我们还是没有改过来，主要还是出于我们的有关翻译长期造成的习悦和某些与哲学史相系的阐述的互相贯通，在行文中只要有了这些关联，若作改动就会有其他的麻烦，所以在本书中我们还是继续用“本体论”的译名，必要时作说明。真正解决这个问且恐怕要待更深人的讨论和权衡

结　论

在结论部分，萨特预告他将要在《存在与虚无》的下一部专门研究伦理学问题，但是这第二部始终没有完成。不过，在这最后的结论中，我们还是可以看到萨特在自由基础上对道德伦理问题的构想和展望。他从本体论和形而上学两个角度来总结说明他的相关立场。

1. 自在与自为：形而上学概要

萨特在《存在与虚无》的第三部分就已经指出“本体论能被定义为对那种被作为整体的存在者的存在结构的解释。”（第 382 页）如前所述，萨特的本体论是对“存在”的探索和追寻，是对存在整体的结构的描述。① 因为意识就是“存在的要求”，“我思”直接把意识的对象推向“存在”。本体论关注、研究的是存在的东西。这样就产生一个问题，自在和自为，是人面对的两种根本不同的存在方式，那是否可能避免自在和自为的二元论的威胁呢？

萨特认为，“自在”和“自为”是由一个综合联系重新统一起来的。而这种综合联系就是“自为”本身，因为“自为”不是别的，就是“自在”的纯粹虚无化，作为“存在”的洞孔包含在存在之中。对于自为，我们无须考问它可用什么方式与自在统一，这是因为自为根本不是一个实体，它是作为虚无化、凭借



①参见《智者篇》,引自《西方哲学原著选读》上,商务印书馆 1982 年版,第 99～108 页。
②这里的"有"是法文"ilya",是表示存在"有",
相当于英文里的"there is"、"there are"。比如在诸如"桌子上有一本书"、"院子里有孩子们"等情况下使用。

自在"被存在"的,同时在对"自在"的虚无化中把"自在"(世界)显现为"现象"。所以,萨特经过这样的表述,认为他的"自在"和"自为"的关系就可以脱离柏拉图作为"异在"的意识[①]。柏拉图强调"异"和"有"之间的相对,如果"异"和"有"一样有两种存在方式，异者中就有某种不与他物相异之物了，真正的异者只是相对他物而异的。存在和异在都是一些类。而萨特认为，认识论的本体论问题是通过肯定自在对于自为的本体论优先地位解决的。自为从自在出发的涌现，完全不能与柏拉图的这种从存在出发的异在对立说相提并论。存在是个体的偶发事件，自为的显现是走向存在的绝对事件。（第 767 页）

这样就有可能提出形而上学的问题。萨特把形而上学定义为使这个世界作为具体的特有的整体产生的诸个别过程的研究。从这个意义上讲，形而上学之于本体论，犹之乎历史学之于社会学。形而上学要研究的是使在世的存在整体产生的过程，而自为的涌现使在世的存在整体产生，所以形而上学探究的主要是自为在自在中的起源问题。这个形而上学的问题就是"为什么"自为"从存在出发涌现?"另外的两个问题"为什么存在是异在?"和"为什么'有'[②]存在?"是可以由本体论回答的问题。第一个问题是荒谬的，没有意义的，因为它假设了虚无对存在的本体论在先，而存在是没有原因和理由的，存在就是原始的偶然性。第二个问题涉及的是自在的存在的现象性的显现问题。本体论认为"有"存在,是因为自为像"有"存在一样地存在。现象的特性凭借自为来到存在之中）。这个问题涉及的是"自为"的起源问题，萨特认为本体论是不能解答这个问题的，因为本体论无法解释绝对事件的起源，而只



能描述一个存在的结构。本体论充其量只能提供两种可能确立形而上学基础的可能 首先“自在 ”要成为‘ 自因 ’的存在，就是以‘ 自我 ’为基础的过程,是与自在的同一性的决裂,是对自身的一种后退和自我显现、意识的显现。所以，存在只是在自我造就成为自为，也就是被自为虚无化时，才有可能成为自因的。但没有任何证据能使我们在本体论层面上肯定，自在本身拥有一个趋向自为而成为自因存在的谋划。意识的时间化不是走向自因的上升，而是表面的倾流，正是自因的不可能性 。(第 768 页)另外“ 自为 ’实际上使自我奠定为存在的不间断的谋划，而这种谋划不断地归于失败。“ 自为 ”通过面对“ 自我 ’的显现、时间三维的出神的虚无化等等,最终并没有达到‘ 自在 ’和‘ 自为 ’的完全统一,自为的虚无本质决定了存在与意识的永久分裂。所以，萨特认为，“ 本体论只限于宣布一切的发生就如同自在在一个要自己奠定自身基础的谋划中表现为自为的样式。正是形而上学应该设立一些假说，这些假说使我们能够把这个过程设想为绝对事件，它给存在的实存这个别的偶发事件加冕……因此要问自为显现之前存在是什么是没有任何意义的……形而上学仍然应该试图规定着历史前过程的本性和意义以及连结着个体的偶发事件（或自在的实存）与绝对事件（或自为的显现）的整个历史的源泉 ”（第 769 页）。这样，萨特的现象学本体论旨在研究意识产生以后的意识和存在之间的诸种纷繁复杂的关系，而意识的起源问题应该由形而上学来回答。

萨特对本体论和形而上学的比较论述，也从一个方面体现了他自始至终一直意欲摆脱唯心和唯物的“ 二元 ”矛盾的深层思考。虽然他强调意识向外的意向性，强调意识向自我和

①前面已经提到，在萨特这里，上帝的意义与基督教的上帝的意义是有不同的。萨特的上帝象征着人所趋之而进行追求、谋划的最高的‘非存在’，而且是人所欠缺的上帝。萨特是坚定的无神论者，否定上帝的存在，就意味着否定统一的伦理道德，否定统一的善恶标准，每个人是自己选择自己的未来。他把赌注下在“人”的身上，而不是上帝的身上。他说过，无神论是一种长期的困难的工作，而他已把无神论坚持到底了，他的无神论要不断地否定既定的自在，永远不停止自由选择、自我造就创造未来的行动。

世界的超越性，但他又肯定自在与自为决不是相互独立并列的两项，而是通过内在关系构成的整体，如果没有自在，自为就只能是一个抽象。而自在并不需要自为，它们还是两个东西，自为的‘激情’只是造成‘有’存在，使自在的现象显现。（第 771 页）‘自在’与‘自为’不断追求的是被希腊人称做‘大全’的整体，也就是向着‘自在’与‘自为’统一的理想状态——上帝、自因的存在，也就是那个“自为”永远要实现而又永远达不到的“欠缺的上帝”。所以把萨特的哲学体系称做“自为向着自在的整体化”过程的描述可能是比较恰当的。“一切都好像是自在和自为都在就一个理想的综合而言的一种解体的状态中表现出来。不是曾经有过整体化，而恰恰相反，这整体化总是被指出而又总是不可能的。正是这永恒的失败同时解释了自在与自为的不可分性和它们的相对独立性。”（第 772）

2. 道德的前景

对本体论的深入探索，使萨特得出了这样的结论：“本体论本身不能进行道德的描述。它只研究存在的东西，并且，从它的那些直陈是不可能引申出律令的。然而它让人隐约看到一种面对处境中的人的实在而负有责任的伦理学将是什么。”（第 775 页）

萨特已经说明，本体论揭示了价值的起源和本性，那就是“欠缺”，自为存在着，价值涌现出来以纠缠它的自为的存在。于是，自为的各种不同的任务能成为存在精神分析法的对象。存在精神分析法就是在人对人的自由选择的道德描述，就是提供人的各种谋划的伦理学的意义。而这种意义是超出乎利己和利他之外的。所以人为了成为上帝①而自我造就为人，

人的实在和人要成为的自因之间没有任何共同的尺度，人“自失’以便使‘自因’存在。这样,人的存在就是一种‘激情”。作为‘无用的激情’的人,就是一个道德主体,是各种价值赖以存在的那个存在。这就注定人永远不满足于既定的一切，永远自我虚无化,向着这个‘上帝’追寻新的可能。这在萨特看来，并不是由于诸如社会、历史、外部物质世界的原因，而是由人的存在的本体结构所决定的。停止了这种追求，就意味着停止了人的存在，便成了完全的僵硬的、惰性的自在。

存在精神分析法的最主要的结论,就是呼唤‘激情”,用人的激情教育人,以使人们‘真正地存在”,就是要人们放弃那虚假和造作的“严肃精神”。萨特认为，这种精神总是从物质出发，自欺地做出姿态，去完成等待着人的所谓现成的任务，掩藏了目的，让人们用事物经验特质吸出事物的象征价值。也就是斤斤计较着“自在”的物，服从某种具体的目的自欺地行动。这种道德使人沦为了对这些具体目的和任务的被动的消极服从。(第 776 页）还有一些人，他们虽然运用了存在精神分析法，却没有真正把事物作为事物本身化归己有，没有真正完全地介入、投身到谋划的行动中去，这还存留着“严肃精神”，而存在精神分析法要揭示，人的自由要获得对自由本身的意识并且发现自己是价值的唯一源泉，是世界赖以实存的虚无。人在价值面前是自由的，人在价值面前是永远不可能平静安宁的。“严肃精神’和‘自欺’是逃避自由选择行动的道德立场，是对“不自由”的自由选择。而存在主义的人是真正自由的人，是完全自由的、是自己创造自己价值而不是屈从现成价值的人。



附　　录

萨特生平年表

1905 年	让·保尔·萨特生于巴黎。
1906 年	其父让·巴蒂斯特·萨特病逝。
1915 年	就读于巴黎亨利第四中学。
1922 年	通过中学会考； 进入路易大帝中学文科预备班； 准备报考巴黎高等师范学校。
1923 年	考取高等师范学校。
1929 年	结识西蒙娜·德·波夫瓦。
1930 年	任勒阿弗尔中学哲学教员，在《公牛》杂志上发表《真理的传说》。
1933 年	赴柏林法兰西学院进修哲学。
1934 年	开始写《自我的超越性》； 回到法国。



（续表）

1936 年	《自我的超越性》在《哲学研究》第六期发表； 发表《想像》。
1937 年	发表短篇小说《墙》。
1938 年	发表中篇小说《厌恶》。
1939 年	发表《情绪理论初探》； 9 月应征入伍； 发表《想像物》，《胡塞尔现象学的一个重要概念：意向性》。
1940 年	在洛林被俘。
1941 年	作假证明获释； 回中学教书。
1943 年	4 月，发表三幕剧《苍蝇》； 10 月，发表《存在与虚无》。
1945 年	发表独幕剧《禁闭》，长篇小说《自由之路》第一、二部，《理智之年》，《延缓》。
1946 年	发表《存在主义是一种人道主义》，剧本《死无葬身之地》、《必恭必敬的妓女》以及评论《波德莱尔》、《犹太问题反思》、《唯物主义与革命》。
1947 年	发表七幕剧《脏手》，结集出版《处境》第一集，发表《什么是文学?》。
1949 年	发表长篇小说《自由之路》第三部：《心灵之死》。
1951 年	《魔鬼与上帝》首演。

（续表）

1952 年	《圣·热奈，演员和殉道者》发表。
1954 年	剧本《凯恩》发表； 被选为法苏友协副主席。
1955 年	《涅克拉索夫》首演； 9 至 11 月和波夫瓦一起访问中国。
1957 年	在波兰杂志上发表《存在主义与马克思主义》，后以《方法问题》为题成为《辨证理性批判》第一部分。
1960 年	发表《辨证理性批判》。
1961 年	梅洛·庞蒂去世，萨特写长文《活着的梅洛·庞蒂》。
1964 年	发表《词语》； 拒绝接受诺贝尔文学奖。
1966 年	访苏； 接受罗素邀请，参加“战犯审判法庭”。
1968 年	法国爆发五月学生运动，萨特全力支持。
1979 年	先后担任《人民事业报》、《我控诉》、《革命》等报刊的领导职务。
1971 年	《家庭白痴》第一、二卷出版。
1972 年	《家庭白痴》第三卷出版。



（续表）

1973 年	双目濒于失明，但不停止活动。
1974 年	发表《造反有理》。
1975 年	在 70 岁生日接受采访，在《新观察家》周刊发表《七十岁自画像》。
1976 年	出版《处境》第十集。
1980 年	在《新观察家》周刊上发表最后一次谈话《希望，现在是……》； 3 月 20 日因肺气肿进布鲁塞医院； 4 月 15 日晚逝世。

①慕尼埃:《绝望者的希望——论马尔罗、加缪、萨特、伯尔纳诺斯》,色伊出版社 1951 年。

后 记

16 年前，我写过一本关于萨特的书《一个绝望者的希望——萨特引论》。书名是借用法国人格主义代表人物慕尼埃的一部著作①的标题。

我知道萨特是很晚的事。70 年代中期，我还在外语学校教书，认识了一位法国外教，后成为挚友。她与她先生都是哲学教师。记得是在陪她去山西参观时，她和我谈到了萨特、加缪等人。我至今还记得，在她得知我这个法文教师不知有萨特、更别说加缪时，表现出来的那种惊奇不解的神情。她介绍我看《新观察家》杂志上的有关萨特的文章(可能是萨特 70 诞辰纪念专号),借给我她的‘高中’学生时代的‘床头书”《局外人》。也是由此我开始了一种新的阅读。几年后，由于各种偶然的原因，我离开外语学校到外哲所工作，从此就没有离开过法国当代哲学。

因为历史和个人的原因，我没有受过真正系统的哲学专业训练。我常常觉得我的阅读和领会很缺少思辨性和理论性,这在我 16 年前的那本书中更加明显，它带有相当强烈的感情色彩。因为在那以前，我没有接触过这样的思想，我甚至希望这样的思想能够解决和回答我在人生道路上遇到的问题和困惑。虽然，我希望能尽量真实地介绍、评论萨特的思想，但今天看来，那更多的是在读书中抒发的感想。



前几年,我对《存在与虚无》的中译本进行了修订,后又在“法国哲学原著选读”课上与同学们一起通读了萨特《自我的超越性》和《存在与虚无》,这些工作使我有可能接受山东人民出版社嘱我加盟《名家解读经典名著丛书》的好意。这本解读主要集中于《存在与虚无》，背景和相关的一些评述的介绍也都围绕这本书展开。方法是按原书的次序逐章逐节“解读”，比前一本书(《存在与虚无》的评述在只是其中一部分)的有关部分更加集中，而且在绪论部分补充了比较晚近的对于历史和理论背景的研究成果的介绍。特别是萨特思想与胡塞尔现象学和海德格尔等的关联和异同，主要从广义的精神接受来谈‘同”,从思想境界和人的角度来谈‘异”,比起前一本书可能少了些自己的感受和发挥，更注重《存在与虚无》本身的思想和意义及其来龙去脉的探究。这样可能更加符合“解读”的目的。也是为了这个目的，本书注意到读书的方便，尽可能地把原著中的一些疑难和典故提出来作注，并且凡出处有中译本的尽量标出（根据情况略有修改），便于查找。一些有争议的译名也都尽可能指明并加以说明。对于《存在与虚无》中译本的引用，主要根据修订本。但由于在引用中仍然发现了某些不妥和疏漏，所以在引文中会有不同于中译本译文之处，当以本书引文为准。中译本中的不当之处望能在近期再加修订。

非常遗憾，因为时间仓促，很多应读的书没来得及读，一些问题不可能再细细考虑，书中肯定存在不少不当和谬误，恳切希望得到专家、同行和读者的批评、指正。

在本书写作的过程中，曾就某些问题请教过哲学系陈嘉映教授、靳西平教授、张祥龙教授，就某些法文翻译请教过法语系桂裕芳教授，在此致以诚挚的谢意。另外，要感谢和我一



起通读《存在与虚无》的各位同学，他们的思考和提问对我是非常宝贵的启发和帮助。还要感谢山东人民出版社的信任，特别是丁莉和王海玲女士，没有她们的鼓励和敦促，这本书是不可能完成的。

杜小真

2002 年 3 月





名家解读经典名著丛书

↓

学术指导

↓

张世英 何兆武 洪汉鼎 高鸿业

策划

↓

金明善 丁 莉



出版说明

这是一套全新的以知识阶层为主要读者对象的经典名著解读系列读物。说它全新，一是有别于我社已经出版的曾经在读者中产生广泛影响的《名家解读古典文学名著丛书》——从内容到体裁完全不同；二是推陈出新，追求鲜活的时代特点，力求站在现代学术和时代前沿上精选名家名作，反思、解读名家名作。

人类数千年文明社会的发展史中，曾产生过无数划时代的思想文化巨人。他们洞察世界、追求真理、把握历史、卓有创新，其思想学说和著述揭示了某一方面自然和社会的发展规律，是人类不同阶段智慧的升华和总结，曾直接影响着人类历史的进程。人们不可能割断历史，也不能拒绝文明的绵延。事实上，这些宝贵的精神遗产仍在影响着人们改造客观世界的主观世界。追本溯源，现在许多流行的理论和说法不过是这些经典著作的最新解释。因此，要想全面和深入理解这些理论和说法，就有必要直接阅读这些经典著作。但是，对于大多数读者来说，直接阅读这些经典可能会感到困难。这一方面是由于这些大师们的某些学说相对比较高深；另一方面，从学说史上说，有一些经典在当时是学术前沿，但随着人类认识自然、社会的进程，后人又有所修正和发现。因此，由现代人依据社会和学术的最新发展去解读经典，对于绝大多数读者



来说，阅读他们的解读作品，或许比直接阅读经典更重要。

经广泛征求学者和专家的意见，我们选择中外最具代表性的 100 部经典作家的经典名著进行解读。这 100 部解读作品主要包括政治、经济、哲学、历史、宗教、美学、心理学、法学、人类学、社会学等人文科学和最具代表性的自然科学著作。所选经典名著及其著者，在我国知识阶层均有广泛影响。加之由名家(就已确定的著者来说,应是当之无愧)解读——不仅将原著的基本观点、学说、方法等忠实地介绍给读者,更有作者站在现代立场上的理解和述评；不仅对原著及其作者对后世的社会影响作出评价，而且尽可能将后世对该学科领域的研究、发展介绍给读者,丰富作品的信息含量和知识含量——对于已经读过原著的读者来说，可以进一步增进对原著的理解；对于不曾读过原著的读者来说,通过阅读‘名家解读经典名著”,一则可以对原著有一个基本的了解，二则按照本书的内容特点，亦可对相关领域的学术发展有一个较为扼要的把握。

丛书将分期分批陆续推出。在此，我们要特别感谢张世英、何兆武、洪汉鼎、高鸿业诸位先生在丛书的策划、组稿过程中所给予我们的指导和帮助；我们也要感谢所有加盟解读经典名著的作者，是他们倾注无数心血，将研读名家名著的心得，尽可能以读者喜欢的、通俗易懂的语言传授给热心求知的读者。

经典名著以其经久不衰的魅力而成为传世之作；名家解读经典名著的著述，也同样会因名著的光辉和名家独有的智慧魅力而成为传世之作。——我们深信！

丛书策划、编辑者

写在前面的话

我对人的所有一切都怀有激情。

——萨特

世界上“人”是最奇妙莫测、最难以破解的秘密。“人”之所以神秘，是因为他不但在自身中存在着“距离”——他的“实存”和他的“自我”之间的距离，还因为他与异于自身的“他人”和他所置身的“世界”——异于他的“诸物”的世界——存在距离。这种无法消除的距离使萨特希求得到的黑格尔描绘的“自在”与“自为”的理想统一成为了永远处于要实现状态之中的“可能”，没有休止。那么，明知人的过程最终归于“失败”，达不到自在的永久，达不到没有“冲突”的平静，又如何去解释人的“意识”？如何理解人的各种行为进而解释人和世界以及人和他人的关系？如何能脱离在萨特看来不能令人满意的唯心论和唯物论来对人和与人有关的一切进行描述，使人的任何行动都成为可理解的，对自由选择的行动进行道德描述？这就是《存在与虚无》所要完成的任务。整部著作就是在这种对人的关注和激情下展开的。

在20世纪法国哲学史中，《存在与虚无》是一部很特殊的哲学论著。这首先是因为上述的关注和激情后面深藏的理论旨趣和时代关怀；同时也因为像萨特的许多同代人所说的，这



①参见贝尔纳·昂利·列维:《萨特,世纪之人》,载法国《新观察家》周刊“萨特专刊:二十年沉寂之后重回”,第1836期,2000年1月13~19日

是一部论证人的自由的哲学著作，是在特定历史条件下发出的“自由宣言”，是在德国现象学背景下产生的具有鲜明法国特色的“自由本体论”。换言之,胡塞尔现象学的“回到事实本身”，在萨特那里就是在人的实存的内部回归到“存在着的东西本身”。萨特要确立一种建立在主体现象存在的现象学上的“认识存在论”，对哲学现代性的原则的各种概念进行改造和更新。应该看到,萨特在《存在与虚无》中,已经先于福柯、德勒兹、拉康等发表了许多精妙的创见，它是“现代哲学的最后一次尝试……要从黑格尔主义中走出来的最后努力”①。这意欲从一切既定的理论“专制”中脱离的追求，带有那个时代的鲜明印记：超越的行动，摆脱的力量。所以，如果不从时代和理论两方面的背景出发开始解读，就很难明白《存在与虚无》所表述的现象学存在论。《存在与虚无》告诉人们:人不是一个实体，是意识，所以他命定要向外，命定要自由选择自己的行动，不管命运多么令人不可忍受，我们都有权利砸碎它。只有人的自由选择的行动才能赋予存在以意义，而人绝对是自己行为的“作者”，必须要对之负完全的责任。自由是一种“重负”,人必须勇敢地承担它。正是为了说明这个中心思想,萨特写下了这部60多万字的《存在与虚无》,这也是这本书给我们的最重要的启示之所在。

这本小书试图从这个背景和出发点开始解读萨特的《存在与虚无》。确切地说,这更应是一部读本,和读者一起阅读、讨论这部长篇巨著，尽可能多地告诉读者有关这部著作的各种材料和信息，同时把作者近些年来在讲授和研究萨特思想的一些体会和感受告诉读者。





让·保罗·萨特

→→Jean Paul Sartre(1905～1980)，20世纪法国哲学家，存在主义的重要代表人物。同时也是著名的小说家、戏剧家、评论家和政治活动家。

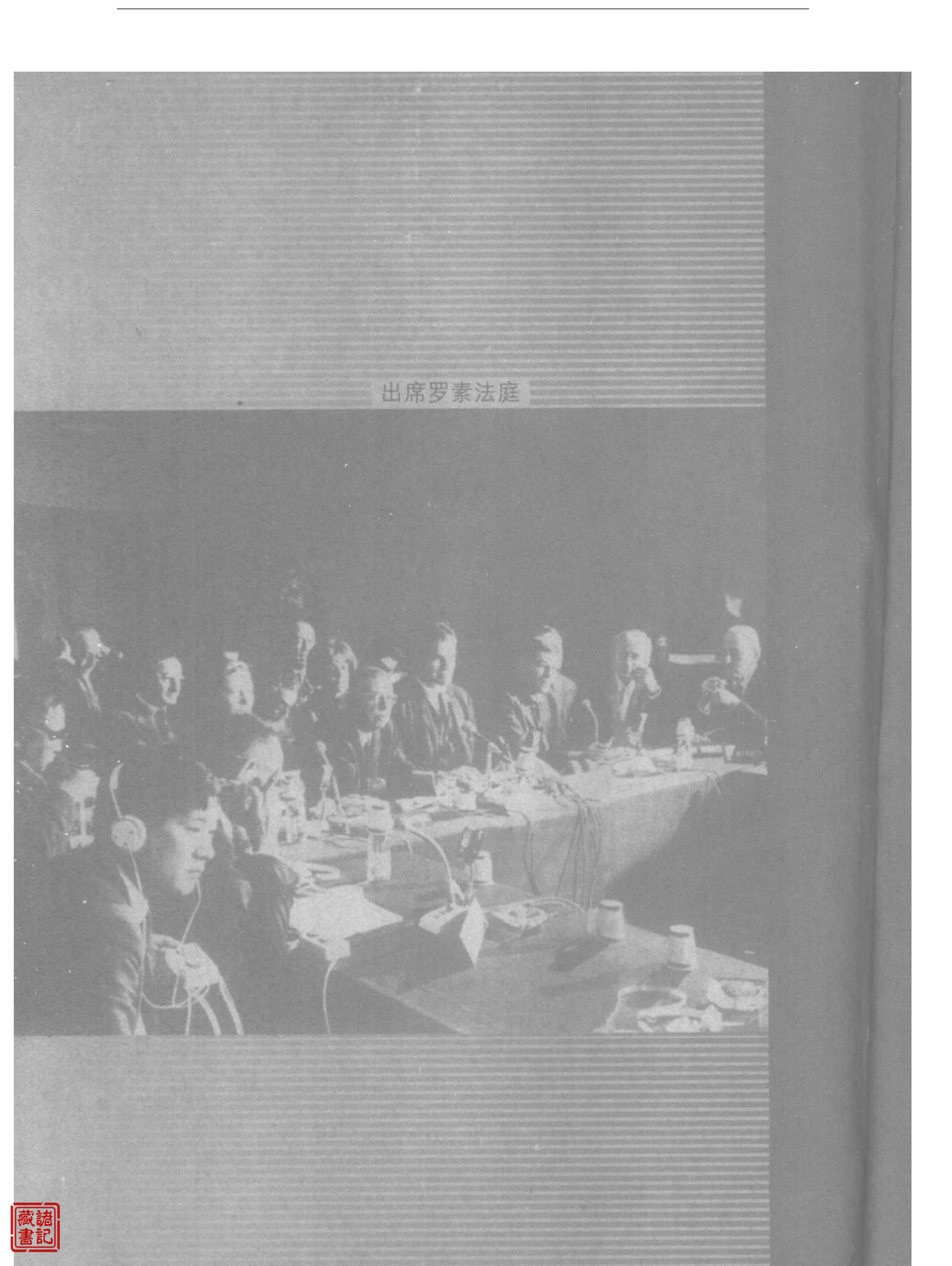
萨特于1905年6月21日生于巴黎，1980年3月20日卒于巴黎。1922年，萨特进入巴黎路易大帝中学巴黎高师文科预备班学习，从此走上哲学道路。1924年进入巴黎高师，毕业后曾任中学哲学教师。1933年赴德国柏林法兰西学院进修，这是萨特哲学生涯中至关重要的阶段。在此期间，他研读了胡塞尔和海德格尔等德国哲学家的著作，为他从现象学出发建立自己的存在主义体系奠定了理论基础。1943年，萨特发表《存在与虚无》，确立了他在法国现象学运动中的领导地位。第二次世界大战之后，他在巴黎创办了著名的存在主义论坛——《现代》杂志。之后，萨特辞去教职，开始从事写作和社会活动。1964年，被授予诺贝尔文学奖（他没有接受）。

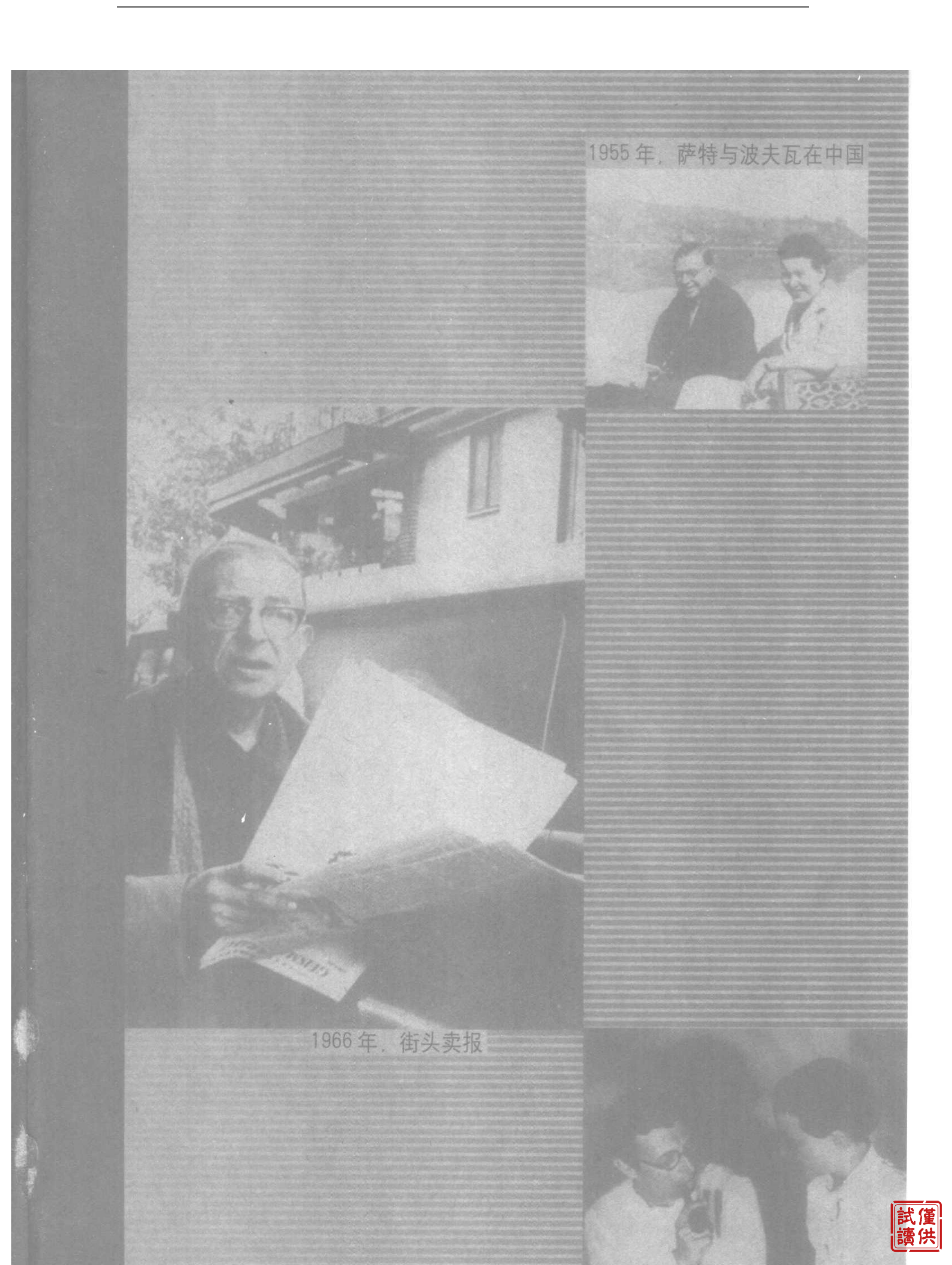
萨特是20世纪法国最有影响的思想家，他的思想远远超出了哲学学科和法国国界的限制，影响了几代知识分子。

主要著作有：《自我的超越性》、《想像》、《存在与虚无》、《辩证理性批判》、《家庭白痴》、论文集《处境》（10卷）等等，另有小说、剧本多种。



萨特墓旁，1981年秋


出席罗素法庭



1955 年，萨特与波夫瓦在中国

1966 年，街头卖报

作者简介

→→杜小真（1946～ ），福建人。早年为外语学校法语教师。1977年起开始从事法国哲学研究。先后在北京大学外国哲学研究所、哲学系任助教、讲师、副教授、教授。现为北京大学哲学系教授。

主要著作有：《一个绝望者的希望》、《勒维纳斯》等，论文多篇，以及译著《存在与虚无》（合作）、《西西弗的神话》、《迂回与进入》、《声音与现象》、《古希腊的神话与宗教》等。

名家解读经典名著丛书（第 1 辑）

自我实现的历程
张世英→解读黑格尔《精神现象学》

理解的真理
洪汉鼎→解读伽达默尔《真理与方法》

福柯与性
李银河→解读福柯《性史》

关于一个公正世界的“乌托邦”构想
章国锋→解读哈贝马斯《交往行为理论》

主权在民 Vs“朕即国家”
李平沤→解读卢梭《社会契约论》

公平的正义
何怀宏→解读罗尔斯《正义论》

新人文主义的桥梁
刘兵→解读萨顿《科学的生命》

存在和自由的重负
杜小真→解读萨特《存在与虚无》

一本拯救资本主义的名著
高鸿业→解读凯恩斯《就业、利息和货币通论》

文明形态史观的兴衰
秦 晖→解读汤因比《历史研究》



感謝

（浙江）angeliq

（海外）walkerpeng

（上海）yangbos8246

（北京）hcqenjoy

（浙江）蛋爸 1975

（上海）thriller_wu

（江蘇）changcheng2005

（上海）kihoon_kim

（北京）grassgreensun

（上海）吳敏靈

（海南）molaw1

（四川）貝妮 600

（江西）zhangfeijun

（上海）icysilence

（河南）zdwcwx

（浙江）肖上霖

（上海）zeyang1990

（福建）lqz1129

（廣東）xxbbusiness

（廣東）我愛輝輝 1314

（北京）tommyjiangbb

（浙江）m2008101

（北京）飄凌的風雨

（甘肅）絕壁 whitechamber

（湖北）第五文修

（廣東）shirleyhan117

（四川）駱駝傻傻

（遼寧）ac148w32546er

（上海）hongfei_009

（廣東）sipinan

（福建）wadagaga

（天津）cherryofmay

（山西）xixueguei88

（陝西）黃黃的猫

（上海）沙羅雙樹 sun

（遼寧）dragon4ce

（山東）匿名

（上海）chenyunie

（上海）ophire

（北京）itapple1992

提供的贊助

再次謝謝你們的支持！

（截止日期：2012/02/04.以上赞助排名不分先后）

